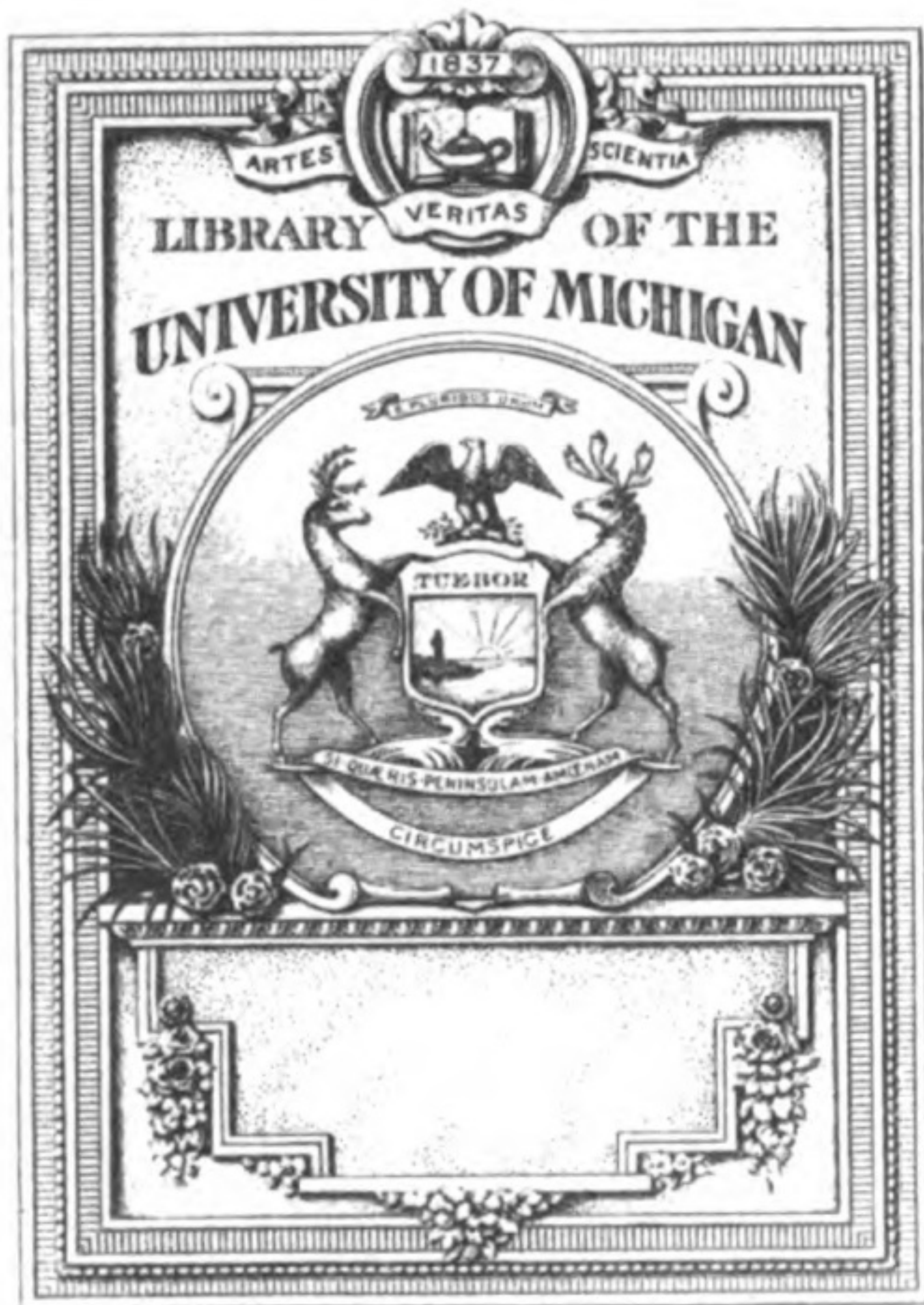

1837
ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TUEBOR
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE

DIE GESCHICHTE
DER
SCHOLASTISCHEN METHODE

DIE GESCHICHTE
DER
SCHOLASTISCHEN METHODE

NACH DEN GEDRUCKTEN UND UNGEDRUCKTEN QUELLEN
BEARBEITET VON

DR MARTIN GRABMANN
PROFESSOR DER DOGMATIK AM BISCHÖFLICHEN LYZEUM ZU EICHSTÄTT

ZWEITER BAND:

DIE SCHOLASTISCHE METHODE IM 12. UND BEGINNENDEN 13. JAHRHUNDERT

FREIBURG IM BREISGAU
HERDERSCHE VERLAGSHANDLUNG
1911
BERLIN, KARLSRUHE, MÜNCHEN, STRASSBURG, WIEN, LONDON UND ST LOUIS, Mo.

Imprimatur

Friburgi Brisgoviae, die 28 Iulii 1911

Dr **Rudolf,** Canonicus

Buchdruckerei der Herderschen Verlagshandlung in Freiburg

Vorwort.

Nach zwei Jahren mühsamer Arbeit kann an den ersten Band meiner Geschichte der scholastischen Methode sich jetzt der zweite reihen. Dieser Band, der die Weiterentwicklung der scholastischen Methode im 12. und beginnenden 13. Jahrhundert darstellt, ist nicht bloß äußerlich bedeutend umfangreicher geworden als sein Vorgänger, sondern dürfte auch an Fülle neuer Resultate diesen erheblich überragen. Das ungedruckte Material, das im weitesten Umfange herangezogen wurde, veranlaßte und berechtigte mich, an dem Bilde der Theologie-, Philosophie- und Dogmengeschichte des 12. Jahrhunderts eine Reihe von Korrekturen und neuen Einträgen anzubringen. Hervorragende Theologengestalten, die bisher kaum dem Namen nach bekannt waren, treten bei handschriftlicher Beleuchtung in den Vordergrund. Ich verweise hier bloß auf Robert von Melun und auf die um Petrus von Poitiers sich gruppierenden Pariser Summisten an der Schwelle des 13. Jahrhunderts. Auch die Durchprüfung der gesamten gedruckten Quellen ergab viele neue Gesichtspunkte. Die vielfach gegensätzliche Beurteilung scholastischer Persönlichkeiten und Richtungen seitens der Geschichtschreibung spornte mich an, durch eindringendes Quellenstudium und gewissenhafte Abwägung aller in Betracht kommenden Momente mir ein möglichst wirklichkeitsgetreues Urteil zu bilden. Es war auch eine Reihe von historisch-kritischen Untersuchungen vorzunehmen, namentlich wollten Echtheitsfragen behandelt und gelöst werden. Man kann und wird in manchen Punkten vielleicht anderer Ansicht sein, aber man wird mir zugestehen müssen, daß ich mit Sachlichkeit und Objektivität an die strittigen Fragen herangetreten bin und zu deren Verbescheidung ein hohes Maß von labor improbus aufgewendet habe.

Die mühevollen Untersuchungen wurden mir vielfach versüßt durch die Versenkung in das Seelenleben jener anziehenden Denkergestalten des 12. Jahrhunderts, in denen wahrheitsfrohe Wissenschaftsbegeisterung und mystische Innerlichkeit sich einen und durchdringen. An der reichen herrlichen Innenwelt z. B. eines Hugo von St Viktor kann auch der Theologe unserer Tage sich erfrischen und aufrichten.

Die überaus freundliche Aufnahme, welche der erste Band allerwärts in der Kritik gefunden hat, läßt mich auch diese Fortsetzung vertrauensvoll der Öffentlichkeit übergeben. Wenn Gott mir Gesundheit und Schaffenskraft erhält, wird der noch ausstehende dritte Band, für den die Vorarbeiten großenteils abgeschlossen sind, nicht lange auf sich warten lassen.

Ich durfte mich bei Herstellung des vorliegenden Bandes wertvoller Unterstützung und Förderung durch Bibliotheken und gelehrte Fachgenossen erfreuen. Den Vorständen all der Bibliotheken, die mir Handschriften zur Verfügung stellten oder mir Auskünfte gaben, vor allem der kgl. Hof- und Staatsbibliothek in München, der Vatikanischen Bibliothek in Rom, der Biblioteca Ambrosiana zu Mailand, der Bibliothèque nationale und der Bibliothèque Mazarine in Paris, sodann den kgl. Bibliotheken zu Bamberg und Berlin, der k. k. Hofbibliothek in Wien, den Universitätsbibliotheken Basel, Erlangen und Innsbruck, den Stiftsbibliotheken in Admont, St Gallen, Heiligenkreuz, Montecassino und St Peter in Salzburg, der Bibliothèque publique zu Brügge, schließlich der kgl. Bibliothek wie auch der Seminarbibliothek in Eichstätt sei an dieser Stelle der wärmste Dank ausgesprochen. Ganz besondern Dank schulde ich dem hochverdienten Vorstand der Vatikanischen Bibliothek, Herrn P. Franz Ehrle, der für mich mehrfach Handschriften photographieren ließ. Auch Herr Dr Achille Ratti, Präfekt der Ambrosiana in Mailand, stellte mir in dankenswerter Weise Handschriftenphotographien zur Verfügung.

Herr P. Bonifaz Stackemeier O. S. B. in Montecassino hat für meine Arbeit umfassendere Auszüge aus einer dortigen Handschrift gemacht (vgl. S. 305 ff), während Herr P. Landolin de Wilde O. F. M. in Quaracchi einen guten Teil des Prologs zu den Sentenzen Roberts

von Melun im Cod. 191 zu Brügge abschrieb (vgl. S. 341 ff). Ich konnte dazu bei meinem vorjährigen Aufenthalt in Brügge noch einige Ergänzungen machen. Für diese opfervolle Unterstützung meiner Forschungen spreche ich diesen beiden Gelehrten innigsten Dank aus. Schätzenswerte Mitteilungen erhielt ich noch von den Herren Professor P. J. de Ghellinck in Löwen, Dr Pelzer in Rom und Dr Brommer in Busenbach bei Karlsruhe.

Mein lieber Freund Herr kgl. Gymnasialprofessor Dr Friedrich Degenhart hat auch diesmal die Last der Druckbogenkorrektur mit mir getragen. Das Personenregister verdanke ich der Opferwilligkeit des Herrn Stadtkaplans Bengel in Monheim.

Eichstätt, am 8. August 1911.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Viertes Kapitel.

II. Spezieller Teil.

Der Entwicklungsgang der scholastischen Methode im 12. und beginnenden 13. Jahrhundert.

Erstes Kapitel.

Zweites Kapitel.

Seite

Dritte Kapitel.

Viertes Kapitel.

Fünftes Kapitel.

Sechstes Kapitel.

Seite

Siebtes Kapitel.

Achtes Kapitel.

Einleitung.

Die Signatur des 12. Jahrhunderts.

Die Entfaltung des wissenschaftlichen Lebens eines Zeitalters ist in ihrem tieferen Grunde nur zu verstehen, wenn man sich die ganze Zeitlage in ihren kulturellen Triebkräften vergegenwärtigt. Es ist ja der Aufschwung der Wissenschaften in der Regel ein Zeichen und Beweis dafür, daß auch andere Kulturgebiete einer Zeit und einer Nation eine Steigerung erfahren haben. Für die Blüte reicheren Geisteslebens in einer Zeit sind gewöhnlich auch günstige äußere Verhältnisse oder Ereignisse ein beachtenswerter Erklärungsgrund. Es wird deswegen ratsam sein, den geschichtlichen Hintergrund, von dem der Entwicklungsgang der scholastischen Methode vom Tode Anselms von Canterbury bis in das erste Drittel des 13. Jahrhunderts sich abhebt, in kurzen Strichen zu zeichnen, den geschichtlichen Schauplatz, auf dem die Scholastik des 12. Jahrhunderts sich hauptsächlich bewegt, uns zu besehen. Es hat eigentlich schon Anselm von Canterbury, dessen gewaltige Denkergestalt uns im letzten Abschnitt des ersten Bandes das Geleite aus den Zeiten der Vorscholastik in die eigentliche Scholastik gegeben hat, seine wissenschaftliche Lebensarbeit unter Verhältnissen und Bedingungen geleistet, unter deren Einfluß auch die in diesem Bande zu schildernde Entwicklung der Scholastik sich abgespielt hat. In den letzten Jahrzehnten des 11. Jahrhunderts war als verheißungsvolle Wirkung der Kämpfe Gregors VII. für die kirchliche Freiheit und für die sittliche wie intellektuelle Hebung des Klerus eine Ära idealen Aufschwunges und flammender religiöser Begeisterung angebrochen[1]. Eine mächtige Sehnsucht nach dem Ewigen und Göttlichen ergriff die Geister. Diese religiöse Begeisterung hat im ersten Kreuzzug eine welthistorische Kundgebung erfahren.

---

[1] Grabmann, Geschichte der scholastischen Methode I 258 ff. Vgl. auch A. Dufourcq, Saint Anselme: son temps, son rôle, in der Revue de philosophie XV (1909) 593—604.

Dieser ideale Schwung, der damals machtvoll die christlichen Nationen erfaßte, der die Kreuzzüge und das christliche Rittertum ins Dasein rief, führte auch eine hoffnungsfreudige Renaissance wissenschaftlichen Lebens herauf. Anselm von Canterbury hat mit der Devise „Fides quaerens intellectum“ die eigentliche Scholastik begründet, ein Rittertum des Geistes eröffnet, welches das heilige Land der göttlichen Mysterien mit dem Schilde des Glaubens und dem Schwerte des spekulativen Denkens erobern sollte. Die Kreuzzüge haben den Entwicklungsgang dadurch beeinflußt, daß sie die europäischen Völker mit der griechischen wie auch arabischen Kultur und Literatur in Fühlung brachten. Hierdurch konnte eine Fülle von neuen wissenschaftlichen Materialien und Anregungen dem abendländischen Geistesleben zugeführt werden[1].

Die gegen Ende des 11. Jahrhunderts erwachende geistige Bewegung und Erneuerung hat namentlich Frankreich, den heimatlichen Boden der Kreuzzugsidee, ergriffen und hat gerade in diesem Lande während des 12. Jahrhunderts am meisten nachgehalten. Es ist deswegen begreiflich, daß gerade durch französische Gefilde der vorwärtsdrängende Fluß der scholastischen Spekulation im 12. Jahrhundert seinen Lauf nahm. Frankreich wurde, wie A. Ehrhard[2] bemerkt, „vom 12. Jahrhundert an der Hauptschauplatz der wissenschaftlich theologischen Arbeit“. Der Gründe für diese geistige Vor- und Übermacht Frankreichs sind verschiedene[3]. Einmal wurde die kirchliche Reform, der Aufschwung des religiösen Lebens durch die cluniazensische Bewegung gerade in Frankreich zuerst gefördert[4]. Ferner war das französische innerkirchliche Leben nicht durch jene kirchenpolitischen Kämpfe gehemmt, welche in deutschen Landen auch nach dem Ende des Investiturstreites nicht erloschen waren und unter Friedrich Barbarossa wieder sich entfachten. Schließlich waren in Frankreich die wissenschaftlichen Traditionen der Karolingerzeit noch nicht vergessen. Die Dom- und Klosterschulen pflanzten diese Erinnerungen an frühere Kulturperioden weiter.

Die „renaissance intellectuelle“ Frankreichs zeigte sich im 12. Jahrhundert auf den verschiedensten kulturellen und kirchlichen Gebieten[5].

---

[1] Vgl. Hergenröther-Kirsch, Kirchengeschichte II[4], Freiburg i. Br. 1904, 543. [2] Das Mittelalter, Mainz 1908, 223. [3] Ebd.

[4] Indessen war die cluniazensische Bewegung mehr indirekt, weil sie für die Hebung des religiösen Lebens tätig war, als direkt diesbezüglich einflußreich.

[5] Vgl. G. Robert, Les Écoles et l'enseignement de la théologie pendant la première moitié du XIIe siècle, Paris 1909, 2 ff.

An die Renaissance des 14. und 15. Jahrhunderts, an die Wiedererweckung des klassischen Altertums im Zeitalter des Humanismus gemahnt uns der Aufschwung der lateinischen Dichtung und überhaupt humanistischer Bestrebungen. Hildebert von Lavardin († 1133) wird allgemein als einer der formvollendetsten lateinischen Dichter des Mittelalters gefeiert[1]. In Frankreich erlebte im 12. Jahrhundert auch die geistliche Beredsamkeit eine hohe Blüte. Bourgain, dem auch Lecoy de la Marche zustimmt, ist der Ansicht, daß gerade das 12. Jahrhundert den Höhepunkt der französischen Kanzelberedsamkeit bedeutet[2]. Frankreich ist damals auch in der Entwicklung der christlichen Kunst neue Wege gegangen. Es ist ein interessantes Zusammentreffen, daß gerade aus der Landschaft Isle-de-France die Gotik, die so vielfach mit der Scholastik verglichen wird, die man eine steinerne Scholastik genannt hat, ausgegangen ist. In derselben Zeit, da hauptsächlich in Paris die theologischen Sentenzen und Summen geschrieben wurden und die Technik der scholastischen Lehr- und Darstellungsmethode detaillierte Formen gewann, wurden auch zu einem guten Teil die gotischen Kathedralen Frankreichs gebaut[3].

Es ist sonach ein reiches geistiges Leben, das im 12. Jahrhundert in Frankreich sich entfaltete und diesem Lande die Hegemonie in der Scholastik sicherte. Das Aufblühen scholastischer Studien gerade in Frankreich ist Äußerung und Wirkung eines allgemeinen kulturellen Aufschwunges daselbst gewesen.

Nachdem wir das Milieu, aus dem der Entwicklungsgang der Scholastik im 12. und beginnenden 13. Jahrhundert uns entgegentritt, geschildert haben, müssen wir auch in einigen Strichen die Physiognomie dieser scholastischen Periode zeichnen und die Bedeutung derselben in der Gesamtscholastik kurz bewerten. Es handelt sich hier um eine hochbedeutsame, recht interessante, aber auch sehr schwierige Periode.

---

[1] B. Hauréau, Les Mélanges poétiques d'Hildebert de Lavardin, Paris 1882. C. Pascal (Poesia latina medievale, Catania 1907) behandelt Le miscellanee poetiche di Ildeberto.

[2] Bourgain, La chaire française au XII[e] siècle, Paris 1879, 370: „Pendant tout le moyen âge, la chaire ne fut jamais plus grande qu'au XII[e] siècle. Vgl. Lecoy de la Marche, La chaire française au moyen âge spécialement au XIII[e] siècle", Paris 1886, 11.

[3] B. Kleinschmidt, Lehrbuch der christlichen Kunstgeschichte, Paderborn 1910, 87 ff. R. Lemaire, La logique du style gotique, in der Revue néo-scolastique de philosophie XVII (1910) 234—245.

Die Scholastik des 12. und beginnenden 13. Jahrhunderts ist für den Werdegang der Gesamtscholastik von hoher Bedeutung, da sie die Grundlegung und Vorbereitung der Hochscholastik in sich schließt. Im Zeitalter des hl. Thomas von Aquin tritt uns die Scholastik als etwas Gewordenes, Entwickeltes, als etwas in methodischer Hinsicht Fertiges entgegen. Das 12. Jahrhundert und die ersten Jahrzehnte des 13. Jahrhunderts sind nun die Zeiten, in denen die Doktrin und die Methode der Hochscholastik grundgelegt sind, Zeiten des Werdens und der Entwicklung, des Suchens und Prüfens. In dieser Epoche ist vor allem die systematische Tat der Hochscholastik zu einem guten Teile vorbereitet. Die Sentenzen und Summen des 12. Jahrhunderts haben in den Grundzügen den Aufriß des theologischen Lehrgebäudes festgestellt und der Hochscholastik dargeboten. „Die Wurzeln des im 13. Jahrhundert großartig entfalteten Systems der Theologie liegen im 12. Jahrhundert, und alle Summen der Theologie, deren es eine beträchtliche Zahl nicht bloß vor Alexander Alensis, sondern auch vor und zur Zeit des Petrus Lombardus gab, und die sich großenteils noch handschriftlich in den Bibliotheken finden, weisen direkt oder indirekt auf Paris hin.“ [1] Im 12. Jahrhundert ist fernerhin die äußere scholastische Lehr- und Darstellungsmethode im Zusammenhalt mit der Disputationstechnik ausgebildet worden. Dieses Jahrhundert hat außerdem das Wissenschaftsideal des „Fides quaerens intellectum“, mit dessen Aufstellung und genialer Verwirklichung Anselm die eigentliche Scholastik inauguriert hat, in oft schweren Verhältnissen hochgehalten und kommenden Zeiten übermittelt. Namentlich ist es eine Tat dieser Epoche, die erweiterte Kenntnis der aristotelischen Logik in den Dienst dieses scholastischen Arbeitsprogramms gestellt zu haben. Das 12. Jahrhundert ist auch für den Aristotelismus der Hochscholastik grundlegend gewesen. Durch das Bekanntwerden des ganzen „Organons“ wurde die Aristotelesbegeisterung machtvoll angeregt, wenn auch der vorwiegend platonisch-augustinische Charakter der Spekulation gewahrt blieb. Die Wertschätzung der aristotelischen Logik als des formalen Kanons für Unterricht und Schriften bildete die Voraussetzung für die Rezeption der aristotelischen Metaphysik, Physik, Psychologie, Ethik usw. zum inhaltlichen Aus- und Aufbau des scholastischen Lehrgebäudes. Wenn auch schon gegen die Neige des 12. Jahr-

[1] Denifle, Die Universitäten des Mittelalters, Bd I: Die Entstehung der Universitäten des Mittelalters bis 1400, Berlin 1885, 46.

hunderts diese Werke des Stagiriten allmählich in den Gesichtskreis der Scholastik traten und wahrheitsuchende Geister mächtig ergriffen, so mußten doch noch manche Hindernisse überwunden, manche Vorurteile weggeräumt, manche Denkarbeiten geleistet werden, bis eine eigentliche inhaltliche Verwertung und eine durchgreifende Einwirkung dieses Schrifttums auf die Scholastik zur Wirklichkeit werden konnte. Für jeden Fall hat die „L'Action d'Aristote"[1] auch schon im 12. Jahrhundert sich bedeutsam und anbahnend geäußert. Dieses Jahrhundert ist endlich, um einen letzten Punkt seiner grundlegenden Bedeutung für die Folgezeit zu berühren, eine Zeit ernsten Ringens nach einer logisch und theologisch richtigen Terminologie gewesen und hat gerade in diesem Punkte der Hochscholastik kräftig vorgearbeitet. Eine systematische Durchforschung der in der Mehrzahl ungedruckten Sentenzen und Summen dieser unserer Epoche dürfte für die Entwicklung des theologischen Sprachgebrauches auf einen namhaften dogmengeschichtlichen Ertrag rechnen dürfen.

So erscheint denn das 12. Jahrhundert in vieler Hinsicht als Vorbereitung und Grundlegung der Hochscholastik. Die wissenschaftliche Lebensarbeit und Arbeitsmethode des Aquinaten wird in ihrer ganzen Bedeutung und Eigenart begriffen und gewertet, wenn sie als die mit vielfach selbständiger Hand vollzogene Krönung einer reichen, früheren Geistesarbeit sich im Lichte der vergleichenden und analysierenden historischen Betrachtungsweise darstellt.

Das 12. Jahrhundert ist in vielen Stücken auch eine interessante, das geschichtliche Auge fesselnde Periode. Die Wissenschaft und Geisteskultur dieser Periode zeigt vor allem eine größere Mannigfaltigkeit als die entwickelte Scholastik. Die noch fortlebenden humanistischen Tendenzen früherer Zeiten, geistliche wie weltliche lateinische Dichtung, grammatikalische und dialektische Arbeiten, Äußerungen von naturwissenschaftlichen Neigungen, eine Fülle von Bibelkommentaren, theologischen Sentenzen oder Summen, Streitschriften und Quästionen, die uns erhaltene Korrespondenz vieler Gelehrten, eine umfassende Sermonesliteratur, kanonistische Sammlungen und Darstellungen, schließlich eine innige und sinnige lateinische Mystik, alle diese und noch andere Formen geistigen Lebens und Strebens lassen das literarische Gesamtbild des 12. Jahrhunderts in frischer und abwechslungsreicher Färbung erscheinen[2]. Es liegt

---

[1] P. Mandonnet, Siger de Brabant (étude critique)[2], in Les Philosophes Belges VI, Louvain 1911, 1 ff.

[2] Vgl. J. A. Endres, Thomas von Aquin, Mainz 1910, 5.

außerdem ohne Zweifel in den Schriften dieser Zeit mehr Individualität und subjektive Stimmung. Schon die mannigfachen, nicht selten dem Griechischen entnommenen Aufschriften der Bücher, die uns häufig begegnenden Vorreden und Widmungen geben der Frühscholastik einen mehr persönlichen Akzent, als wir dies an der mehr theoretisch und streng sachlich orientierten Hochscholastik wahrnehmen. Weiterhin bieten gerade Zeiten des Überganges und der Vorbereitung, der Gärung und der Kämpfe für die genetische Geschichtsbetrachtung manche Reize psychologischer Art, die eine abgeklärte und abgeschlossene Epoche nicht gewährt. Schließlich wird auch der Forscher, der das Handschriftenmaterial durcharbeitet, bei den Handschriften des 12. Jahrhunderts manche freudige Überraschung in paläographischer und auch kunstästhetischer Hinsicht erleben, Freuden, welche bei der Lektüre der enggeschriebenen, an Abbreviaturen überreichen Handschriften der Franziskaner- und Dominikanertheologen der folgenden Jahrhunderte seltener beschert sind.

Das 12. und beginnende 13. Jahrhundert ist endlich auch eine schwierige Periode. Zeiten der Entwicklung und des allmählichen Ausreifens, in welchen vielfach noch unfertige Richtungen miteinander streiten, in welchen man sich noch nicht zur Einheit und Sicherheit wissenschaftlicher Methoden und Doktrinen durchgerungen hat, solche Perioden geben dem Forscher, der den Entwicklungsgängen und Entwicklungsfaktoren nachgeht, manche Rätsel auf und bereiten besonders einer Klarheit und Übersichtlichkeit anstrebenden Darstellung große Schwierigkeiten.

„Die lebhaften geistigen Bestrebungen des 12. Jahrhunderts“. bemerkt J. A. Endres[1], „sind durch kein einigendes Band verbunden, von keinem gemeinsamen großen Problem getragen. . . . Das 12. Jahrhundert entbehrte, so lebhaft es sonst seine Kräfte an mannigfachen Aufgaben übte und stählte, eines großen Problems, das zu einer allgemeineren Inanspruchnahme und tiefen Erregung der Geister geführt, das diese durch seine Bedeutung gesammelt und nach der Wahl ihrer Stellung zugleich getrennt hätte.“ In philosophischer Hinsicht ist dies ohne Zweifel richtig. Das Universalienproblem konnte keinen großen Einheitsgrund und Einigungspunkt der philosophierenden Geister bilden, zudem es unter vorwiegend dialektischem Gesichtswinkel aufgefaßt wurde. Die rein philo-

[1] Thomas von Aquin 7.

sophische Untersuchung erstreckte sich dazumalen auf dialektische Probleme, Fragen metaphysischer, ethischer und psychologischer Art wurden im 12. Jahrhundert in theologischen, sei es dogmatischen, sei es mystischen Zusammenhängen verhandelt. Auf theologischem Gebiete kann man allenfalls im 12. Jahrhundert von einem einheitlichen großen Thema, das die Denker beschäftigte und erregte, reden. Es ist dies die Trinitätslehre an sich und in ihrer Beziehung zum christologischen Dogma. Anselm von Canterbury hat mit seinem „Monologium“ und seiner Streitschrift gegen Roscelin: „De fide Trinitatis et incarnatione Verbi“, diesen Gegenstand in den Vordergrund der theologischen Erörterung gestellt. Die Sentenzen und Summen des 12. und beginnenden 13. Jahrhunderts widmen dem Trinitätsdogma ein zusehends sich steigerndes Interessse. Es werden im Verlaufe dieses Bandes uns auch manche Monographien mit dem Titel „De trinitate“ begegnen. Daß die Trinitätslehre im geistigen Leben des 12. Jahrhunderts eine bedeutsame Stelle einnahm, läßt sich in gewissem Sinne auch daraus entnehmen, daß die kirchliche Lehrautorität gerade in diesem Lehrpunkt damals mehrfach gegen irrige und unklare Aufstellungen namhafter Theologen Stellung nahm. Für diese zentrale Stellung der Trinitätslehre spricht auch der Umstand, daß andere wichtige Fragen im Zusammenhalt mit diesem Dogma erörtert wurden. Von der Beziehung zwischen der Universalienlehre und der Trinitätslehre hat uns im ersten Bande schon der Tritheismus und Nominalismus Roscelins Zeugnis abgelegt[1]. Auch bei Abälard und andern lassen sich sichere Zusammenhänge nachweisen.

Wenn wir nunmehr auf dem Hintergrund dieser allgemeinen Zeichnung des geistigen Lebens im 12. Jahrhundert den Entwicklungsgang der scholastischen Methode herausarbeiten sollen, dann müssen wir zunächst uns darüber klar werden, welchen Zeitraum wir in dieses Bild aufzunehmen haben. Die Zeitgrenzen dieses zweiten Bandes der scholastischen Methode sind das beginnende 12. Jahrhundert, etwa der Tod Anselms von Canterbury, und der Anfang des 13. Jahrhunderts. Wenn wir diese zeitliche Umgrenzung sachlich aussprechen wollen, so ist der Gegenstand dieses zweiten Bandes die Geschichte der scholastischen Methode von ihrer Ausgestaltung durch Anselm von Canterbury, den Vater der Scholastik, bis zu der Zeit, da die aristotelische Metaphysik, Physik. Psycho-

[1] Grabmann, Geschichte der scholastischen Methode I 305 f.

logie, Ethik, also die aristotelische Real- und Moralphilosophie zugleich mit der arabisch-jüdischen philosophischen Literatur, das scholastische Denken zu beeinflussen und die Ära der entwickelten Scholastik, der Hochscholastik, heraufzuführen begannen. Das Eintreten des ganzen Aristoteles in den Gesichtskreis der Scholastik ist die deutlichste Zäsur im gesamten Werdegang der Scholastik.

Uns obliegt es, in diesem Bande die scholastische Methode unter dem stets wachsenden Einfluß des aristotelischen „Organons" geschichtlich zu würdigen und zu sehen, ob und wie die Ideale des hl. Anselm von Canterbury in den Zeiten sich fort und fort steigernder dialektischer Bestrebungen sich weiterhalten und bewährt haben. Um Übersicht in die verwickelte geschichtliche Darstellung zu bringen, scheiden wir einen allgemeinen und einen speziellen Teil aus. Der allgemeine Teil soll die allgemeinen Faktoren und Gesichtspunkte, welche für den Entwicklungsgang der scholastischen Methode in dem abgegrenzten Zeitabschnitt bedeutsam gewesen sind, vorführen. Der spezielle Teil hat sich mit jenen Persönlichkeiten und Schulen zu befassen, an welche der Werdegang der scholastischen Methode im 12. Jahrhundert sich knüpft.

I. Allgemeiner Teil.

Die allgemeinen Faktoren und Gesichtspunkte in der Entwicklung der scholastischen Methode des 12. und beginnenden 13. Jahrhunderts.

Erstes Kapitel.

Der Aufschwung des höheren Unterrichtswesens.

§ 1. Allmähliche Zentralisierung des höheren Unterrichtswesens in Paris.

Wohl der ausschlaggebendste Grund für den Aufschwung der Scholastik in Frankreich während des 12. Jahrhunderts und für die Blüte der entwickelten Scholastik des 13. Jahrhunderts, ein mächtiger Faktor für die weitere Ausgestaltung und die endgültige Fixierung der scholastischen Methode ist die Entwicklung der Schulen in Frankreich gewesen, eine Entwicklung, die zu einer allmählichen Zentralisierung des gelehrten Unterrichts in Frankreichs Hauptstadt und schließlich zur Entstehung und Organisation der Universität Paris, dieses Brennpunktes der scholastischen Studien, führte[1]. Die Entwicklung des wissenschaftlichen Lebens ging mit der Entwicklung der Schulen Hand in Hand. Die Schule war in diesen Zeiten der einzige Weg zur höheren Bildung. Man mußte zu den Füßen eines Lehrers gesessen sein, um Wissenschaft treiben zu können. Die scholastische Literatur ist teils schriftstellerische Fixierung des mündlichen Unterrichts in den artes oder in der Theologie, teils hängt sie doch innig mit dem Schulbetrieb zusammen. Wie viele scholastische Werke sind auf Bitten der Schüler entstanden! So

[1] „Le milieu scolaire parisien est aussi le foyer principal de l'activité intellectuelle médiévale. Il l'alimente et la domine, alors même qu'elle se répand et se diffuse au loin en tous les points de la chrétienté" (Mandonnet, Siger de Brabant [étude critique][2] 28).

weisen z. B. die Vorreden zu Abälards „Introductio ad theologiam", zu Hugo von St Viktors „De sacramentis christianae fidei", zu den Sentenzen des Petrus Lombardus, die in mehreren Handschriften erhaltene Vorrede Gilberts de la Porrée zu seiner Erklärung der theologischen Schriften des Boethius u. a. m. auf solche Anregungen aus Schülerkreisen hin. Der innige Kontakt zwischen Schule und Werdegang der Scholastik kommt namentlich im 12. Jahrhundert dadurch zum Ausdruck, daß die Filiation der Schulen fast durchgehends auch die Filiation der Methoden und Doktrinen ist.

Eine detaillierte Darlegung des Entwicklungsganges der gelehrten Schulen im 12. Jahrhundert bis zur Entstehung der Pariser Universität liegt außerhalb des Rahmens unserer Untersuchungen. Wir müssen das Unterrichtswesen nur insoweit berücksichtigen, als es zum historischen Verständnis der scholastischen Methode notwendig und behilflich ist[1].

Frankreichs Schulen erfreuten sich schon in der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts eines großen Ansehens. Um 1087 verließ z. B. der berühmte Wanderprediger Robert von Arbrissel seine heimatliche Bretagne und ging nach Francia, weil dort, wie er selbst berichtet, die gelehrten Schulen blühten[2]. Zu Beginn und in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts war Frankreich mit Dom- und Klosterschulen, an denen oft Männer von Ruf lehrten, übersät. Es sei an die Domschulen von Angers, Reims, Cambrai, Bourges, Tours und besonders Chartres erinnert. Orléans war eine Stätte, wo die Studien der antiken Klassiker, der auctores, heimisch waren, während in Montpellier die Medizin vorgetragen wurde. Wohl die besuchteste Domschule zu Beginn des 12. Jahrhunderts war diejenige in Laon, wo die Brüder Anselm und Radulf in konservativem Geiste Theologie vortrugen. Nicht die gleiche Rolle wie die bischöflichen Schulen spielten die Klosterschulen in der Entwicklung der Scholastik des 12. Jahrhunderts. Es dauerte in denselben vielfach die in

[1] Zur Literatur über das Schul- und Unterrichtswesen im 12. Jahrhundert, speziell in Frankreich, vgl. L. Maitre, Les Écoles épiscopales et monastiques de l'Occident depuis Charlemagne jusqu'à Philippe-Auguste, Paris 1866; Hugonin, Essai sur la fondation de l'École de St Victor de Paris (M., P. L. CLXXV xxiv—xl); E. Michaud, Guillaume de Champeaux et les écoles de Paris au XII[e] siècle, Paris 1867; Clerval, Les Écoles de Chartres au moyen âge, Paris 1895; besonders G. Robert, Les Écoles et l'enseignement de la théologie pendant la première moitié du XII[e] siècle, Paris 1909.

[2] G. Robert a. a. O. 13. Vgl. J. v. Walter, Die ersten Wanderprediger Frankreichs, 1. Tl: Robert von Arbrissel, Leipzig 1903.

den monastischen Kreisen schon des 11. Jahrhunderts verbreitete Abneigung gegen Dialektik und profane Gelehrsamkeit fort. An bedeutenden Klosterschulen seien hier diejenigen von Bec, wo die Traditionen Lanfranks und des hl. Anselm nicht so rasch erloschen, von St Vinzenz in Metz, von Cluny und vor allem von St Viktor in Paris erwähnt.

Unter den gelehrten Schulen Frankreichs stiegen im Verlaufe des 12. Jahrhunderts zusehends diejenigen in Paris an Ansehen und Bedeutung der Lehrer, an Zahl der Schüler und Fortschritt der Doktrin und Methode[1]. In Paris sind schon seit dem 10. Jahrhundert angesehene Lehrer aufgetreten. Im letzten Viertel des 11. Jahrhunderts wird hier auch der Elsässer Manegold von Lautenbach als Wanderlehrer gewirkt haben. Indessen wurden bleibende Schulen in Frankreichs Hauptstadt erst zu Beginn des 12. Jahrhunderts eingerichtet. An der Schwelle dieses Säkulums begegnet uns Wilhelm von Champeaux, der auf der Seineinsel Schüler um sich scharte. Nach seinem Eintritt in die Abtei St Viktor gründete er die Schule von St Viktor. Diese hörte wahrscheinlich schon nach der Erhebung Wilhelms von Champeaux zum Bischof von Châlons auf, öffentliche Schule zu sein. Als Klosterschule erfreute sie sich dann durch bedeutende Lehrer, deren Schriften den Namen von St Viktor verewigten, einige Zeit hohen Ansehens. Nach dem Tode dieser berühmten magistri wirkten an St Viktor keine bedeutenderen Lehrkräfte mehr. Das Pariser Unterrichtswesen des 12. Jahrhunderts fand auch auf dem damals außerhalb der Stadtgrenze liegenden Genovefaberg eine Heimstätte. Abälard hatte gegen Wilhelm von Champeaux auf dem Genovefaberg eine Schule gegründet und lehrte auch in der Abtei St Genovefa. Er hat auf dem Genovefaberg die Fundamente zu jener Schule gelegt, die mehrere Dezennien hindurch durch die dialektischen Disputationen der Artisten weithin bekannt war. Bis etwa 1147 oder 1148 blühten hier nach dem Zeugnisse

---

[1] Über die Entwicklung der Pariser Schulen im 12. Jahrhundert und über die Entstehung der Universität Paris vgl. Denifle, Die Universitäten des Mittelalters bis 1400 I 658—694; Denifle-Chatelain, Chartularium Univ. Parisiensis I, Parisiis 1889, Introductio xv ff; Rashdall, The Universities of Europe in the Middle Ages I, Oxford 1895, 279 ff; Luchaire, L'Université de Paris sous Philippe-Auguste, Paris 1899; Cauchie, Les Universités d'autrefois Paris et Bologne, Louvain 1902; F. X. Seppelt, Der Kampf der Bettelorden an der Universität Paris in der Mitte des 13. Jahrhunderts, 1. Tl, in den Kirchengeschichtlichen Abhandlungen, herausgeg. von Sdralek III, Breslau 1905, 203 ff.

Johannes' von Salisbury[1] die scholae artistarum. Eine andere Schule hatte auf dem Genovefaberg Ernaldus von Brescia errichtet. In den Jahren 1147—1148 wurde durch Papst Eugen III. die Genovefaabtei reformiert und den Regularkanonikern von St Viktor übergeben. Die Klosterschule für Theologie, die auch von Engländern und Dänen besucht wurde, wie auch eine schola externa dauerte in St Genovefa weiter.

Die Artisten lehrten in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts meist am Parvus Pons, woher sie den Namen Parvipontani bekamen. Überhaupt konzentrierte sich allmählich der höhere Unterricht auf die Insel. Der größte Teil der magistri und scholares wohnte gegen die Neige des 12. Jahrhunderts auf der Insel unter der Jurisdiktion des Kanzlers von Notre-Dame, der die „licentia docendi" erteilte. Aus der Vereinigung nun der magistri aller Disziplinen, welche auf der Insel dozierten, ist um 1200 die Universität Paris entstanden[2]. St Viktor und Genovefa kommen für die Konstituierung der Universität nicht in Betracht. Das von König Philipp August 1200 den Magistern und Scholaren verliehene Immunitätsprivileg gereichte der neuerstandenen Universität zur Festigung und zur Stärkung des Ansehens. So war denn die Universität Paris, „le centre de la vie intellectuelle du moyen âge"[3], entstanden. Vom Aufblühen der neuerstandenen Wissensmetropole werden uns gegen Ende dieses Bandes zahlreiche Theologen als schaffensfreudige Verfasser meist ungedruckt gebliebener Sentenzen bzw. Summen oder Quästionen, welche um die Jahrhundertwende lehrten oder lernten, Kunde geben.

Die Zentralisierung des gelehrten Unterrichts in Paris, welche schließlich zur Einigung der Pariser Schulen in der Universität Paris führte, hatte wohl den Rückgang der andern französischen Schulen zur Folge, hatte aber auch den einzigartigen Erfolg, daß die Pariser Schulen im 12. Jahrhundert lernbegierige Scholaren aus allen damaligen Kulturländern anzogen. Diese internationale Bedeutung des „Studium Parisiense" nahm im 13. Jahrhundert mit der fortschreitenden Entwicklung der Universität Paris noch viel größere Dimensionen

[1] Metalogicus 2, 10 (M., P. L. CXCIX 867).

[2] „Igitur ex magistris in Insula commorantibus formata est Universitas ibique, sub umbra Nostrae Dominae, cunabula Universitatis agnoscenda" (Denifle, Chartularium Univ. Paris. I, Introductio XVII).

[3] Mandonnet, Siger de Brabant (étude critique)[2] 27.

an. In Paris seine Studien gemacht zu haben, galt in deutschen Landen, in Italien und England, ja bis nach Skandinavien als hohe Ehre [1].

§ 2. Die Formen des höheren Unterrichts. Lectio und disputatio. Sentenzen und Summen [2].

Die bis ins beginnende 13. Jahrhundert hinein fast ausschließlich gebräuchliche Bezeichnung für eine Unterrichtsanstalt und zugleich auch für die Schulräumlichkeiten ist scholae. Im 13. Jahrhundert kommt für die Universitäten der Name studium, studium generale zur Geltung [3]. Der Ehrentitel des Dozenten an den scholae, desjenigen, der scholae praesidet, scholis vacat, ist magister, ein Titel, der auch nach Niederlegung der Professur verbleibt. Der hl. Bernhard von Clairvaux hat diesen Titel auch bei Kardinälen und Bischöfen, die früher eine Lehrkanzel innehatten, in Anwendung gebracht [4]. Der Ausdruck für die Schüler ist scholares. Das Wort scholasticus kommt noch im 12. Jahrhundert im doppelten Sinne von Lehrer und Schüler vor [5].

Die beiden Hauptfunktionen des gelehrten Unterrichts im 12. Jahrhundert sind lectio und disputatio gewesen. Hugo von St Viktor nennt die disputatio noch nicht und fügt zur lectio die meditatio hinzu, worunter die selbsttätige Durchdringung des Lehrstoffes seitens des Schülers, und zwar mit einer ethisch-religiösen Nuance, zu verstehen ist [6]. Johannes von Salisbury stellt als die drei Formen und Wege des Wissenserwerbes lectio, doctrina und meditatio nebeneinander. Lectio, von Johannes von Salisbury in Anlehnung an Quintilian auch praelectio benannt, besagt die Erklärung eines geschriebenen Textes seitens des magister. In der doctrina wird dieser Lehr- und Lernstoff geistiges Eigentum des Schülers und mit

---

[1] „Avoir étudié dans l'île de la Seine, c'était alors un honneur dont les Anglais, les Allemands, les Scandinaves et les provinciaux de retour chez eux se paraient avec complaisance“ (Ch. V. Langlois, Les universités du moyen âge, in der Revue de Paris III [1896] 807—808).

[2] Zum Unterrichtsbetrieb des 12. Jahrhunderts vgl. Ch. Thurot, De l'organisation de l'enseignement dans l'Université de Paris au moyen âge, Paris et Besançon 1850; G. Robert, Les Écoles et l'enseignement de la théologie pendant la première moitié du XII[e] siècle, Paris 1909.

[3] Vgl. Denifle, Die Universitäten des Mittelalters bis 1400 I 1 ff 9 f.

[4] G. Robert a. a. O. 25. [5] Ebd. 32.

[6] Didascalicon l. 1, c. 1 (M., P. L. CLXXVI 741). Die nähere Darlegung siehe unten im Abschnitt über Hugo von St Viktor.

dessen bisherigen Erkenntnissen in organische Verbindung gebracht. Die meditatio besagt ein tieferes selbständiges Eindringen in die Tiefen der Wahrheit. Das von Johannes von Salisbury außer lectio, doctrina und meditatio noch angeführte vierte Moment: assiduitas operis, will die Bedeutung des praktischen christlich-sittlichen Lebens für die Aneignung der Wissenschaft betonen[1]. Die Funktion des Magisters bei der lectio ist durch den Terminus „legere alicui scil. auctorem" (Donatum etc.), die des Schülers durch den Terminus „legere ab aliquo scil. auctorem" gekennzeichnet. Das private, vom Unterricht getrennte Lesen eines Buches ist mit „legere auctorem" (Aristotelem etc.) ausgedrückt[2]. Die Art und Weise, wie der magister seine lectio vorgenommen hat, läßt sich aus den Glossen des 12. Jahrhunderts zur Heiligen Schrift, zur Isagoge des Porphyrius und andern philosophischen Texten ganz gut rekonstruieren. Der magister, welcher die artes liberales lehrte, zergliederte und erklärte das betreffende Textbuch der Grammatik, Dialektik usw., indem er zunächst in einer Einleitung Titel des Buches, Anlaß zu seiner Abfassung, Inhalt, Absicht des Verfassers, Vorteile für den Leser, Stellung innerhalb des Wissenschaftsorganismus zum Gegenstand der Erörterung machte und alsdann den Text selbst Satz für Satz, Wort für Wort erklärte[3]. Ähnlich war auch das Verfahren des Lehrers der Theologie, welcher die Heilige Schrift, die divina scriptura, divina pagina oder auch divinitas erklärte. Die von Denifle[4] edierten Bestandteile von Pauluskommentaren des 12. Jahrhunderts liefern hierfür wertvolles Belegmaterial. Es wird in einer Einleitung das betreffende Buch der Heiligen Schrift gewürdigt und alsdann in

---

[1] „Praecipua autem sunt ad totius philosophiae et virtutis exercitium lectio, doctrina, meditatio et assiduitas operis. Lectio vero scriptorum praeiacentem habet materiam; doctrina et scriptis plerumque incumbit et interdum ad non scripta progreditur, quae tamen in arcanis memoriae recondita sunt, aut in praesentis rei intelligentia eminent. At meditatio etiam ad ignota protenditur, et usque ad incomprehensibilia saepe seipsam erigit; et tam manifesta rerum, quam abdita, rimatur" (Metalogicus l. 1, c. 23 [M., P. L. CXCIX 853]; vgl. auch noch l. 1, c. 24 [ebd.]).

[2] G. Robert, Les Écoles etc. 52. Vgl. Grabmann, Geschichte der scholast. Methode I 315 A. 3.

√ [3] G. Robert a. a. O. 53. Zum Unterricht in Grammatik und Rhetorik siehe noch Ch. Thurot, Extraits de manuscrits latins pour servir à l'histoire des doctrines grammaticales du moyen âge, in Notices et extraits des manuscrits de la bibliothèque nationale XXI 2, Paris 1869.

[4] Die abendländischen Schriftausleger bis Luther über „Iustitia Dei" (Rom 1, 17) und „Iustificatio", Mainz 1905.

die Erklärung des Textes, der Wort für Wort besprochen wird, eingetreten. Hugo von St Viktor gibt drei Stufen an, auf welchen die Schrifterklärung emporsteigen soll: littera, sensus, sententia. Die littera ist der grammatikalische Sinn, der sensus der nächstliegende Sinn, sententia der tiefere Sinn der Schriftworte[1]. Wir werden in dem Prologus Roberts von Melun zu seinen Sentenzen eine ernste Befürwortung der sententia gegenüber einer äußerlichen Glossentheologie vorfinden. Gilbert de la Porrée stellt in einem Vorwort zu seinem Boethiuskommentar, welches in einigen Handschriften erhalten ist, zunächst die auctores, welche die propria sententia darbieten, und die lectores, welche die sententia eines andern entwickeln, gegenüber. Die lectores gliedert er wieder in recitatores, welche mechanisch, ohne tieferes Eindringen die Worte des Autors paraphrasieren, und in die interpretes, welchen es um eine Beleuchtung und Ergründung schwieriger Texte zu tun ist[2]. In den Lecturae zur Heiligen Schrift aus der ersten und teilweise auch noch aus der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts — Petrus Cantor († 1197) ist noch ein Vertreter dieser Richtung — wird fast durchgehends eine gleichmäßig fortlaufende Exposition der Schrifttexte geboten. In den Interlinearglossen kommen hauptsächlich littera und sensus zu Wort, während die Marginalglossen mehr der sententia gewidmet sind[3]. Schon gegen die Mitte des 12. Jahrhunderts zeigt sich indessen auch bereits der Einfluß der Dialektik auf den theologischen Unterricht. Der Kommentar Roberts von Melun zu den Paulinen führt den Titel: „Questiones de epistolis Pauli a magistro Roberto de Miludino enodate." Es werden einzelne schwierigere Texte herausgehoben und unter dem dialektischen Gesichtspunkt der Quaestio (Quaeritur etc.) erörtert. Anfänge dieses Verfahrens finden sich schon bei Abälard, Petrus Lombardus u. a.[4] Gegen Ende des 12. Jahrhunderts wird die Schrifterklärung ganz mit scholastischen Quästionen durchsetzt.

---

[1] Didascalicon l. 3, c. 9 (M., P. L. CLXXVI 771).

[2] „Sed cum duo sint videntium genera, unum sc. auctorum, qui sententiam propriam ferunt, alterum lectorum, qui referunt alienam, cumque lectorum alii sint recitatores, qui eadem auctorum verba et ex ipsorum causis eisdem pronuntiant, et alii interpretes, qui obscure ab auctoribus dicta notioribus verba declarant, nos in genere lectorum non recitatorum sed interpretum facientes etc." (Cod. lat. 18094 der Bibliothèque nationale zu Paris fol. 1v).

[3] G. Robert a. a. O. 55.

[4] Denifle, Schriftausleger 75 f 88.

Der Name Roberts von Melun leitet uns über auf die zweite Form und Funktion des gelehrten Unterrichts im 12. Jahrhundert, auf die disputatio. Hat er ja doch die „Disputationes" und „Quodlibeta", von denen wir gegen Schluß dieses Bandes einen ziemlich fertigen Typus bei Simon von Tournai antreffen werden, anbahnen helfen. Wir werden bei Petrus Abälard über die disputatio in ihrer Beziehung zur Sic-et-non-Methode reden müssen. Jetzt müssen wir die Disputation als Schulübung des 12. Jahrhunderts ins Auge fassen, wobei wir deren weitere Ausgestaltung im 13. Jahrhundert dem dritten Bande überlassen müssen.

Die ars disputandi ist uns schon in der Patristik und Vorscholastik begegnet. Die Methode, Einwände zu machen und zu lösen, war ja schon der griechischen Philosophie, vor allem Aristoteles, geläufig und tritt uns auch in der hellenistischen Philologie und patristischen Aporienliteratur[1] entgegen. Namentlich war die aristotelische Art, auf dem Wege von Fragen und Schwierigkeiten gesicherte wissenschaftliche Ergebnisse anzustreben, im Neuplatonismus und bei den griechischen Aristoteleserklärern ausgebildet. Wir haben im ersten Bande auf die Nachahmung dieser Wissenschaftstechnik seitens der griechischen Patristik des 6. und 7. Jahrhunderts hingewiesen[2]. Förmliche theologische Disputationen, bei denen sicherlich die aristotelische Logik ein dankenswertes Orientierungsmittel war, waren die von Justinian dem Großen zwischen Katholiken und Severianern veranstalteten Religionsgespräche, an denen auch Leontius von Byzanz teilnahm, und späterhin die christlich-moslimischen Polemiken, soweit sie sich mündlich abgespielt haben. In den Schriften des Theodor Abû Qurra, den G. Graf[3] mit Recht einen „Scholastiker im besten Sinne" nennt, tritt uns eine große Vertrautheit mit allen Routinen der Disputationstechnik, wie sie die aristotelische Logik, vor allem die Topik, an die Hand gibt, entgegen. In den Schulen des Abendlandes spielte sicherlich die ars disputandi besonders beim Grammatik- und Dialektikunterricht eine Rolle. In der dem 11. Jahrhundert angehörenden „Dialectica" der Münchener Handschrift (Clm 14401, fol. 154r—169r) ist von der Dialectica gesagt, daß sie „per disputandi regulam intellectum mentis acuit" und daß sie weiterhin

---

[1] G. Heinrici, Zur patristischen Aporienliteratur, in den Abhandlungen der kgl. sächs. Gesellschaft der Wissensch. zu Leipzig XXVII, Leipzig 1909, 843—860.

[2] Grabmann, Geschichte der scholastischen Methode I 101 ff.

[3] Die arabischen Schriften des Theodor Abû Qurra, Bischofs von Harrân, Paderborn 1910, 65 ff.

in disputandi efficacia quattuor hec agit: Proponit, adsumit, confirmat testimoniis atque concludit[1]. Es ist hier also schon ein förmliches Schema des Disputationsverfahrens gegeben. Freilich konnten an sich alle diese Funktionen der ars disputandi sich lediglich im mündlichen Vortrag und in der schriftstellerischen Tätigkeit des Lehrers der Dialektik verwirklichen, da in diesem Schema der Gegensatz zwischen Defendenten und Opponenten nicht hervortritt. Aber gerade die Fassung dieser Münchener Dialectica und anderer paralleler Schriften in der Form eines Dialogs zwischen Lehrer und Schüler läßt uns vermuten, daß im Unterricht es auch zu Rede und Gegenrede zwischen Lehrer und Schüler gekommen. Von da aus ist dann der Schritt zu Disputierübungen etwas nahezu Selbstverständliches. Übrigens haben wir auch äußere Zeugnisse, welche die Abhaltung von Disputationen in den Zeiten der Vorscholastik verbürgen. In der Hildesheimer Domschule sind schon für das 10. und 11. Jahrhundert solche Disputierübungen nachweisbar[2].

Anselm von Canterbury[3] redet am Schlusse seines Dialogs „De grammatico“ von der exercitatio disputandi. Abälard[4] berichtet in seiner „Historia calamitatum“ aus seinen Lernjahren, wie er Wilhelm von Champeaux gegenüber sich als „superior in disputando“ erwiesen habe. Aus alledem dürfte als feststehende Tatsache betrachtet werden, daß man in den Schulen der Dialektik schon vor dem 12. Jahrhundert und zu Beginn dieses Jahrhunderts Übungen vornahm, welche mindestens die elementaren Formen und die Anfänge der späteren scholastischen Disputationsmethode darstellen.

In den theologischen Schulen hat eine dialektische Behandlungsweise sich eine zusehends wachsende Bedeutung zu verschaffen gewußt. Wir werden diese Einflüsse sogar in der Sentenzen- und Quästionenliteratur, welche aus den positiv und konservativ gerichteten Schulen Wilhelms von Champeaux und Anselms von Laon hervorgegangen sind, in nicht unerheblichem Maße feststellen können. Indessen wird man in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts von der disputatio als einer von der lectio verschiedenen Form und Funktion des theologischen Unterrichts nicht reden dürfen. Hugo

---

[1] Vgl. Grabmann a. a. O. I 190.
[2] F. A. Specht, Gesch. des Unterrichtswesens in Deutschland (1885) 125.
[3] M., P. L. CLVIII 582. Vgl. Grabmann a. a. O. I 312.
[4] M., P. L. CLXXVIII 116.

von St Viktor führt auch die disputatio als eine eigene Schulübung nicht auf[1]. Wir werden später bei Behandlung von Abälards Sic-et-non-Methode nachweisen, daß nicht dem Einfluß dieser Methode die Übertragung der disputatio auf theologisches Gebiet zuzuschreiben ist.

Der Aufschwung, die eigentliche Festlegung der Disputationsmethode auf philosophischem Boden und dann auch ihre Verwertung für theologische Lehrzwecke hängt mit dem Bekanntwerden der aristotelischen Analytiken, Topik und Sophistik in der abendländischen Scholastik zusammen. Der Kronzeuge für diese Tatsache ist Johannes von Salisbury[2]. Er definiert an einer Stelle seines „Metalogicus" die Disputation folgendermaßen: „Est autem disputare aliquod eorum, quae dubia sunt, aut in contradictione posita, aut quae sic vel sic proponuntur, ratione supposita, probare vel improbare; quod quidem quisquis ex arte probabiliter facit, ad dialectici pertingit metam." Es liegt namentlich im letzten Teile dieser Begriffsbestimmung ein Hinweis auf die aristotelische Topik. An einer andern Stelle des gleichen Werkes legt Johannes von Salisbury eingehend die Bedeutung des achten Buches der aristotelischen Topik für die Disputationstechnik dar und hebt hier nachdrücklich hervor, daß dieses Buch ex professo die Gesetze und Regeln der Disputation erörtert, und daß die daselbst niedergelegten Anleitungen, wenn sie gründlich angeeignet und praktisch eingeübt werden, viel nachhaltiger mit der Disputationskunst vertraut machen, als dies die Arbeiten der neueren Dialektiker vermögen. Ja Johannes von Salisbury[3] versteht sich zu dem Satze: „Nam sine eo (sc. l. 8 Topicorum) non disputatur arte, sed casu." Eine in regelrechten Formen, nach einem stereotypen Schema verfahrende Disputationsmethode ist in der abendländischen Scholastik des 12. Jahrhunderts erst die Frucht des Bekanntwerdens der „logica nova", vor allem des achten Buches der aristotelischen Topik gewesen. In diesem ausführlichen Kapitel „De utilitate octavi" (sc. Topicorum)[4] verbreitet sich sodann unser

---

[1] Didascalicon l. 3, c. 9—11 (M., P. L. CLXXVI 771—772).

[2] Metalogicus l. 2, c. 4 (M., P. L. CXCIX 860).

[3] „Solus itaque (sc. liber octavus Topicorum) versatur in praeceptis, ex quibus ars compaginatur, et plus confert ad scientiam disserendi, si memoriter habeatur in corde, et iugi exercitio versetur in opere, quam omnes fere libri dialecticae, quos moderni praeceptores nostri in scholis legere consueverunt; nam sine eo non disputatur arte, sed casu" (Metalogicus l. 3, c. 10 [l. c. 910]).

[4] Ebd. 910—916.

Berichterstatter noch näher über das Wesen der Disputation, über die Rolle des Opponenten und Defendenten, streut mehrere Aristoteleszitate ein und betont nachdrücklich den Nutzen der Disputation für die einzelnen wissenschaftlichen Disziplinen. Gegen Ende des Kapitels kommt er auch auf die Anwendung der disputatio auf die Theologie zu sprechen, wobei er sich sehr reserviert, wenn nicht ablehnend verhält.

Die durch den Einfluß der neu erschlossenen Teile des aristotelischen „Organons" auf eine bestimmte didaktische Form gebrachte Disputationsmethode fand nach der Mitte des 12. Jahrhunderts allgemach Eingang in die theologischen Hörsäle. Schon Robert von Melun hat, wie wir aus seinen „Questiones de divina pagina proposite" schließen können, die Einführung der disputatio in die Theologie angebahnt und gefördert. Johannes von Cornwall[1] kann in seinem „Eulogium" an Alexander III. in Bezug auf seine Lehrer Robert von Melun und Maurice de Sully bemerken: „Multis eorum lectionibus et disputationibus interfui." [1] Wir sehen hier lectio und disputatio als zwei Formen des theologischen Unterrichts zusammengestellt. Petrus Cantor[2] († 1197) kennt in seinem „Verbum abbreviatum" die disputatio neben der lectio als Betätigung des theologischen Unterrichts. In den letzten Dezennien des 12. Jahrhunderts fand die Disputationsmethode in den theologischen Hörsälen zu Paris allgemeinen Eingang. Es entstanden nun auch als der literarische Niederschlag der theologischen Disputierübungen die „Quaestiones de quolibet", von denen wir um die Jahrhundertwende einem ausgeprägten Typus bei Simon von Tournai begegnen.

Einen Einblick in die theologische Disputationstechnik gegen Ende des 12. Jahrhunderts gewähren uns die in einer Münchener Handschrift: Clm 686 (s. XII—XIII), fol. 100r—114r, erhaltenen „Flores biblici" eines weiterhin nicht bekannten Magisters Radulfus. Es sind hier biblische Themata dialektisch behandelt. Dabei werden förmliche Anleitungen gegeben, wie allenfallsigen Einwänden zu begegnen ist, was zu sagen ist, wenn der Widerpart ja sagt, welcher Schachzug zu machen ist, wenn er nein sagt. Gegen Schluß dieser „Flores biblici" gibt der Verfasser Begriffsbestimmungen von doctrina, scientia, studium, diffinitio und kommt dann auch auf

---

[1] M., P. L. CXCIX 1055. Vgl. Denifle, Schriftausleger 75.
[2] M., P. L. CCV 25.

die disputatio in folgender Weise zu sprechen: „Disputatio est rationis inductio ad aliquid probandum vel contradicendum. In omni autem disputatione legitima convenit esse interrogationem, responsionem, propositionem, affirmationem, negationem, argumenta, argumentationem et conclusiones. Que omnia deo annuente loco suo secundum doctrinam aristotelis explicabimus." Hier ist vor allem der Ausdruck „disputatio legitima" zu beachten, es handelt sich um eine regelrechte, nach einem bestimmten Schema verfahrende Disputation, um eine „disputatio in forma", wie man die in streng syllogistischer Weise vorgehende Disputation gegenüber der „disputatio extra formam", der in freieren Formen sich bewegenden Streitrede, zu nennen pflegt. Diese „disputatio in forma" ist seit dem Bekanntwerden der aristotelischen Analytiken, Topik und Sophistik in der abendländischen Scholastik möglich und wirklich geworden, da erst diese Schriften den ganzen Apparat der aristotelischen Syllogistik zur Verfügung stellten. Weiterhin ist zu beachten, daß das von Radulfus angegebene Schema der „disputatio legitima" ein wesentlich reicheres ist als dasjenige, welches wir oben aus der „Dialectica" von Clm 14401 (s. XI) angegeben haben. Endlich beruft sich Radulfus auf die doctrina des Aristoteles als die Hauptquelle der Disputationstechnik. Wir werden auch bei Erörterung der von Petrus von Poitiers abhängigen Sentenzen bzw. Summen um das Jahr 1200 vielfach Gelegenheit haben, den Reflex der Disputationsmethode in der theologischen Literatur wahrzunehmen.

Daß die in eine kunstgerechte Form gebrachte Disputationsmethode schon im 12. Jahrhundert den Geist der Lehrenden und Lernenden so sehr fesselte und solch hohe Bedeutung im Unterrichtswesen sich erwarb, liegt ohne Zweifel auch im Innenwert und in der Natur dieser exercitia begründet. Es gewährten diese Disputationen große Vorteile; sie verursachten Schärfung des Verstandes, Schlagfertigkeit und Wortgewandtheit, sie leiteten dazu an, fremde Gedanken rasch und scharf aufzufassen und zu prüfen, Wahrheit und Irrtum auch in den letzten Verzweigungen auszuscheiden, sich einer genauen, logisch korrekten Ausdrucksweise zu bedienen. Die Disputationen übten auch großen Reiz auf Lehrer und Schüler aus. Sie gaben eine fortwährende Annäherung zwischen dem Magister und den Scholaren, sie stachelten den Ehrgeiz der jungen Leute und spannten die Denkenergie aufs äußerste an. In der Disputation trat das persönliche Können des Schülers am deut-

lichsten in die Erscheinung und Öffentlichkeit[1]. Es eignete den Disputationen auch ein gewisses dramatisches Interesse. Sie waren eine Art Turnier, ein Wett- und Zweikampf mit den Waffen des Geistes. Das Hin- und Herwogen dieses Kampfes, die allmähliche Entwicklung und Verwicklung des Problems, die Schlag auf Schlag aufeinander folgenden Einwände und Lösungen, Fragen und Antworten, Distinktionen und Negationen, die Sophismen und Fallen, in welche man den Widerpart locken wollte, alle diese und noch andere Momente waren geeignet, die Erwartung und das Interesse der Teilnehmer und Zuschauer bei solchen Disputationsübungen in Spannung zu halten[2].

Eine noch größere Bedeutung errang sich die Disputationsmethode im 13. Jahrhundert, in der Ära der Hochscholastik. Die Verwertung und Bewertung der disputatio in dieser Epoche gehört in den dritten Band unserer Geschichte der scholastischen Methode.

Im Zusammenhang mit der Erklärung der Termini „lectio" und „disputatio" sollen noch zwei Bezeichnungen erklärt werden, die mehr der theologischen Literatur als der theologischen Schule angehören, nämlich die beiden Termini Sentenzen und Summen.

Der Terminus „sententia", „sententiae" war der Frühscholastik schon aus patristischen Vorbildern, aus den Sentenzen Prospers von Aquitanien, Isidors von Sevilla und Samuel Tajus von Saragossa, bekannt[3]. Ducange[4] kennt nur zwei Bedeutungen des Wortes „sententia" in der mittelalterlichen Latinität, nämlich „compendiaria rei alicuius expositio" und „sententia iudiciorum". Im frühscholastischen Sprachgebrauch bedeutet sententia vielfach auch den tieferen Sinn der Heiligen Schrift. So stellt Hugo von St Viktor littera, sensus, sententia in Parallele[5]. Robert von Melun sagt im

---

[1] A. Cauchie (Les universités d'autrefois Paris et Bologne, Louvain 1902, 7) redet diesbezüglich von einer „méthode des recherches personnelles".

[2] Zur sachlichen Beurteilung der Disputationsmethode vgl. Ch. Thurot, De l'organisation de l'enseignement dans l'Université de Paris au moyen âge, Paris et Besançon 1850, 64 ff; Fonck, Wissenschaftliches Arbeiten, Innsbruck 1908, 5—8 53—57; J. Donat, Summa philosophiae christianae, I. Logica, Oeniponte 1910, 141—149; F. Paulsen, Die deutschen Universitäten, Berlin 1902, 29 f; H. Schrörs, Gedanken über zeitgemäße Erziehung und Bildung der Geistlichen, Paderborn 1910, 262 ff.

[3] Vgl. Grabmann, Geschichte der scholastischen Methode I 145 f.

[4] Glossarium mediae et infimae latinitatis VI, Paris. 1846, 189.

[5] Didascalicon l. 3, c. 9 (M., P. L. CLXXVI 771).

Prolog zu seinen Sentenzen: „Quid enim aliud in lectura queritur quam textus intelligentia, que sententia nominatur?"[1]

Als Titel theologischer Bücher hat Gieseler[2] irrigerweise Sententiae im Sinne von kirchlichen Dogmen aufgefaßt. Demgegenüber hat Denifle[3] nachgewiesen, daß Sententiae in diesem Zusammenhang „keineswegs kirchliche Dogmen" bedeuteten, sondern in erster Linie „Aussprüche", „Thesen", „Quästionen", „Abhandlungen, welche man aus den heiligen Vätern, den kirchlichen Lehrern und den Kanonensammlungen nahm". Schon vor Denifle hatte A. Franklin[4] in ähnlicher Weise die Sentenzenwerke als Sammlungen von Aussprüchen und Gedanken bezeichnet, welche aus der Heiligen Schrift und den Vätern ausgezogen und nach methodischen Gesichtspunkten klassifiziert werden. Für seine Begriffsbestimmung von Sententiae beruft sich Denifle mit Recht auf die in den Handschriften stehenden Titel solcher Werke, z. B. „Sententie a magistro untolfo collecte" oder „Sententie Augustini a magistro anshelmo coniuncte", weiterhin auf die Benennung des Petrus Lombardus als Collector Sententiarum usw. Ein besonders überzeugender Beweis, auf den J. de Ghellinck[5] zum erstenmal hinwies, liegt in der folgenden Bemerkung einer zwischen 1121 und 1141 geschriebenen Sentenzensammlung: „Ut ex diversis praeceptis et doctrinis Patrum excerperem et in unum colligerem eos flores quos solemus, quasi singulari nomine, sententias appellare."[6] Wir haben hier eine förmliche Begriffsbestimmung der Sententiae durch einen Collector Sententiarum aus der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts vor uns. Außerdem liegt in dieser Bemerkung ein Hinweis auf das Verhältnis zwischen sententiae und den früheren und teilweise noch gleichzeitigen patristischen flores, deflorationes, florilegia[7]. Es sei hier noch bemerkt, daß auch in der byzantinischen Theologie der Terminus *γνῶμαι* als Titel von Sentenzensammlungen üblich war[8].

[1] Cod. Brug. 191, fol. 2r. [2] Theol. Studien und Kritiken (1837) 868.

[3] Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters I 587 f.

[4] „C'étaient des collections des sentences ou pensées extraites de l'Écriture sainte et des Pères et classées méthodiquement" (Alfred Franklin, Les anciennes bibliothèques de Paris I, Paris 1867, 10 A. 2).

[5] Revue d'histoire ecclésiastique X 2, 200 A. 2.

[6] B. Pez, Thesaurus Anecdotorum Novissimus IV III—IV.

[7] Vgl. Grabmann, Geschichte der scholastischen Methode I 183 ff.

[8] Siehe z. B. *Κατάλογος τῶν ἐν ταῖς βιβλιοθήκαις τοῦ ἁγίου ὄρους ἑλληνικῶν κωδικῶν ὑπὸ Σπυριδῶνος Π. Λαμβροῦ* II, *Ἐν Καντα βριγίᾳ* 1900, 500 (das Wort *γνῶμαι* im Index).

Auch die eingangs erwähnte Interpretation von sententia als tieferem Schriftsinn kommt mehrfach im Titel von Sentenzensammlungen zur Geltung. Namentlich kommen hier die Aufschriften „Sententie divinitatis“ und „Sententie divine pagine“, die uns im Verlauf dieses Bandes begegnen werden, in Betracht. Unter divinitas und divina pagina ist nämlich die Heilige Schrift zu verstehen. In derlei Titeln kommt primär der Zweck solcher Sentenzenwerke zum Ausdruck, während sententiae im gewöhnlichen, von Denifle festgestellten Sinne in erster Linie das Material solcher Werke bezeichnen sollen. Der Zweck dieser Sentenzensammlungen ist nämlich, wie uns später der Prolog zu den Sentenzen Roberts von Melun klar sagen wird, eine methodische Einführung in die „intelligentia sacre scripture“.

Der Hochscholastik ist der ursprüngliche Sinn des Terminus Sententiae nicht mehr so deutlich gegenwärtig gewesen. Albert d. Gr. beruft sich in seiner Expositio zum Prologus des Lombarden auf die Begriffsbestimmung Avicennas: „Sententia est conceptio definita et certissima“ und auf die Definition im „Liber diffinitionum“ des Isaak Israeli: „Sententia est conceptio alterius partis contradictionis.“

Mit dem Ausdruck Sentenzen ist der Terminus Summa verwandt, der eine kurze, systematische, mehr selbständige Überarbeitung und Zusammenfassung eines Wissensstoffes besagt. Robert von Melun gibt folgende Begriffsbestimmung: „Quid enim summa est? Nonnisi singulorum brevis comprehensio.“ [1] Schon Honorius von Augustodunum gab seiner Weltchronik den Titel „Summa totius“ [2]. Abälard schreibt im Vorwort zu seiner Introductio: „Aliquam sacrae eruditionis Summam, quasi divinae scripturae introductionem conscripsimus.“ [3] Derselbe redet auch von der „summa nostrae dialecticae textus“. Auch Hugo von St Viktor bezeichnet sein Hauptwerk „De sacramentis christianae fidei“ als „brevem quandam summam omnium“ [4]. Während Sentenzen nahezu ausschließlich Titel für theologisch-dogmatische Bücher blieb, ist im 12. Jahrhundert und auch später noch Summa die technische Bezeichnung für zusammenfassende Darstellung, Nachschlagewerk usw. der verschiedensten Disziplinen gewesen: für alphabetische Bibellexika (z. B. Summa Abel des Petrus Cantor, Summa Britonis Adams von St Viktor), für moralisch-aszetische Werke (Summae de vitiis et virtutibus), für

---

[1] Cod. Brug. 191, fol. 1r.
[2] J. A. Endres, Honorius Augustodunensis, Kempten 1906, 36.
[3] M., P. L. CLXXVIII 979. Vgl. G. Robert, Les Écoles etc. 133.
[4] M., P. L. CLXXVI 183.

populäre katechetische Darlegung der Glaubenswahrheit (Summa de articulis fidei), für Predigtsammlungen (Summa sermonum) und für die Theorie der Kanzelberedsamkeit (z. B. Summa de arte praedicatoria des Alanus de Insulis), für Zusammenstellung der Beichtkasuistik (Summae casuum conscientiae, Summae de poenitentia, Summae confessorum), für apologetisch-polemische Arbeiten (Summa contra Catharos et Waldenses des Moneta), für grammatikalische und dialektische Kompendienliteratur (Summa grammaticalis, Summae und Summulae logicales), für liturgische Werke (Summa de divinis officiis) usw. Auch die Lehrbücher der Ars dictandi und Ars notariae (Briefstil und Notariatskunst) wurden mit dem Terminus „Summa“ bezeichnet (z. B. Summa dictaminis des Thomas von Capua, Summa artis notariae des Rolandinus de' Passegieri). Mit besonderer Vorliebe wurde das Wort „Summa“ für kanonistische Werke, speziell für selbständige Bearbeitungen des Gratianischen Dekrets gebraucht[1]. Für die systematischen dogmatischen Werke blieb bis gegen Ende des 12. Jahrhunderts „Sententiae“ der gebräuchlichere Titel. Gegen 1200 tritt allgemein der Terminus „Summa“ als Bezeichnung für die systematische Darstellung der spekulativen Theologie vor allem in dem an Petrus von Poitiers sich anschließenden Gelehrtenkreise auf. Die Werke eines Petrus von Capua, Präpositinus u. a. tragen in den Handschriften die Bezeichnung „Summa“ an der Spitze. Nunmehr treten im Incipit und Explicit der Handschriften die Termini „Summa“, „Summa theologica“, „Summa in theologia“, „Summa super libris Sententiarum“, „Summa de questionibus theologicis“, „Summa theologice discipline“ auf. Für die monumentalen systematischen Gesamtdarstellungen der spekulativen Theologie wird im 13. Jahrhundert der Name „Summa“ allgemein gebräuchlich.

Es verdient noch der Erwähnung, daß auch in der arabischen Philosophie der Name „Summa“ (kullun) für zusammenfassende philosophische Traktate verbreitet war. So führt Avicennas Metaphysik die Überschrift: „Vierte Summe des Buches der Genesung der Seele.“[2]

---

[1] Vgl. Maaßen, Kleine Beiträge zur Kenntnis der Glossatorenzeit, im Jahrbuch des gemeinen deutschen Rechts, herausgegeben von Bekker und Muthe II 237 ff; Singer, Die Summa Decretorum des M. Rufinus, Paderborn 1902, LXXXI; Sägmüller, Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts[2], Freiburg i. Br. 1909, 151.

[2] M. Horten, Die Metaphysik Avicennas, Halle 1907, 1 13.

§ 3. Die „Quaestiones" des Odo von Ourscamp, ein Bild des theologischen Unterrichts im 12. Jahrhundert.

Einen Einblick in den theologischen Schulbetrieb nach der Mitte des 12. Jahrhunderts gewähren uns die von Kardinal Pitra veröffentlichten „Quaestiones" des Odo von Ourscamp[1]. Es handelt sich hier ohne Zweifel um eine literarische Reproduktion einer Reihe von theologischen Unterrichtsstunden, welche vornehmlich den Einfluß der durch das Bekanntwerden des ganzen „Organons" wesentlich bereicherten Dialektik auf theologische Denk- und Unterrichtsweise beleuchtet. Odo von Ourscamp, aus der Diözese Soissons gebürtig (daher auch Odo Suessionensis genannt), war Schüler Anselms von Laon, Peter Abälards und anderer bedeutender magistri, wirkte dann selbst als Lehrer der Theologie in Paris, woselbst er auch Kanonikus war. Nachdem er 1167—1170 Abt des Zisterzienserklosters Ourscamp gewesen, ward er 1170 von Papst Alexander III. zum Kardinalbischof von Frascati ernannt, als welcher er schon 1171 starb. Er spielte auch eine Rolle in den theologischen Verwicklungen Abälards und Gilberts de la Porrée, war bei Eugen III. angesehen, stand auch mit der hl. Hildegardis, mit dem hl. Thomas Becket, Erzbischof von Canterbury, in Korrespondenz. Pitra bemerkt in den „Prolegomena" zu seiner Edition, daß er seit langem vergeblich nach einer Quellenschrift, welche die scholastische theologische Unterrichtsweise deutlich widerspiegelt, gesucht hat, und er freut sich, in diesen „Quaestiones" einen Typus der theologischen Lehrmethode aus der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts gefunden zu haben. Es tut sich tatsächlich in diesen „Quaestiones" des Odo Suessionensis gleichsam ein theologischer Hörsaal vor uns auf. Der Magister sitzt auf dem Katheder und veranlaßt die Schüler, Einwände zu machen, hilft bei der Formulierung der Objektionen nach, dirigiert mit Sicherheit den Fortgang der Erörterungen und gibt schließlich eine definitive Entscheidung. Mit sichtlicher Ungeduld

---

[1] Der Name Odos von Ourscamp fehlt in den älteren und neueren bibliographischen Werken. Die Edition „Quaestiones Magistri Odonis Suessionensis" durch Pitra steht in seinen „Analecta novissima Spicilegii Solesmensis" tom. II, Tusculana, Paris. 1888, 1—187. Von S. IX—XX reichen Pitras einführende Bemerkungen. Die Edition Pitras ist in der Geschichtschreibung der mittelalterlichen Theologie fast gänzlich unbeachtet geblieben. Pitra gibt S. IX—XI eine Biographie Odos, für welche gerade aus dem Texte der „Quaestiones" sich manche Anhaltspunkte geben. Über Pitras Ausgabe dieser „Quaestiones" hat B. Hauréau im Journal des Savants 1888, 357—366 referiert.

erwartet der Magister die Schwierigkeiten aus dem Munde der Schüler[1]. Die Diskussion nimmt stellenweise eine recht subtile Gestalt an. Einmal weigert sich der Magister, eine schwierige Frage über die Simonie zu lösen, ein andermal verweist er auf die Dekretisten, ja er hebt sogar die Sitzung auf und vertagt sie auf einen andern Tag. Wir haben es hier offenbar mit der Nachschrift eines Schülers zu tun, welche ein lebendiges, wirklichkeitsgetreues Bild der von Magister Odo von Ourscamp gehaltenen theologischen Unterrichts- bzw. Diskussionsstunden uns darbietet. Es wird in diesen „Quaestiones" fortwährend die Instanz des Magisters angerufen. Pitra hält dafür, daß man hier je nach dem Sachverhalt und Zusammenhange zwei magistri auseinanderhalten muß, den Magister Petrus Lombardus und eben unsern Magister Odo Suessionensis[2].

Der Inhalt dieser „Quaestiones" ist ein sehr mannigfacher. Ohne systematische Anordnung geradeso wie bei den späteren „Quaestiones quodlibetales" werden Fragen über Trinität, Christologie, Prädestination, Willensfreiheit, Erbsünde, über Liturgisches, über Eucharistie und Buße usw. besprochen. Der erste Teil dieser „Quaestiones", den Pitra nur teilweise abgedruckt hat, hat noch wenig dialektisches Gepräge an sich, es werden zu einer bestimmten theologischen Frage die auctoritates zusammengeordnet. Dieser erste Teil stellt gewissermaßen noch die alte Methode eines Anselm von Laon u. a. vor und steht vorwiegend unter dem Gesichtspunkt der auctoritas. Der zweite Teil, dessen Text Pitra ganz veröffentlicht hat, repräsentiert in seinen 334 Kapiteln die dialektische Behandlung theologischer Fragen, wie sie unter dem Einfluß der von Abälard im dialektischen Sinne ausgeprägten Sic-et-non-Methode und namentlich unter der Einwirkung der aristotelischen Analytiken, Topik und Sophistik in der zweiten Hälfte des 12. Jahr-

---

[1] Vgl. Pitra, Quaestiones XII: „En explorant de nombreuses bibliothèques, nous avons souvent et vainement cherché un exposé détail des règlements, des méthodes, des programmes, un plan des disputes et des argumentations entre le maître et les disciples. Sans satisfaire tous nos désirs, l'œuvre intitulée ‚Quaestiones Magistri Odonis Suessionensis' ... nous a offert une singularité inattendue. Une école est ouverte devant nous. Le maître est en chaire, provoque les objections et y répond. Les objections se croisent nombreuses, subtiles, parfois acérées. Un disciple très intelligent enrigistre la séance soigneusement, se mêle à la discussion et fait ses réserves. Le maître laisse épuiser les objections, parfois les fortifie, pour les serrer de plus près, puis donne la solution, la détermination, la sentence."

[2] Pitra a. a. O. XV.

hunderts allmählich üblich wurde. Man merkt unschwer aus diesen „Quaestiones“ den Einfluß der „logica nova“, namentlich der Topik und Sophistik, heraus und gewahrt einen kräftigen Ansatz zu einer regelrechten theologischen Disputation. Die Bemerkungen des Magisters gemahnen an die Disputationsmethode. Er fordert mit „Falle“ den Schüler auf, einen Trugschluß zu formulieren[1], er leitet ihn mit „Sic expone istam auctoritatem“ zur Lösung patristischer Schwierigkeiten an[2], er macht ihn mit der Wendung „Si ergo infers, non sequitur“ etc. auf nicht folgerichtige Syllogismen aufmerksam[3]. Eine besondere Rolle spielt das „Simile“. Fort und fort hört der Schüler die Aufforderung: „Da simile, Evidentius da simile“ usw.[4] Die Diskussion nimmt oft große Lebendigkeit an. Mit den Wendungen „Sed dicent, sed instant, sed sophistice instabunt“ usw. werden immer wieder neue Einwände ins Feld geführt, deren Lösung mit „Respondetur, ad quod dicendum, quod verum non est, absit“ usw. eingeführt wird. Die Ausgleichung sich widerstreitender Väteraussprüche wird mit „determinamus“ eröffnet[5]. Eine große Rolle spielt in der Diskussion die Sprachlogik, insofern durch Feststellung verschiedener Bedeutung ein und desselben Wortes eine Distinktion und damit eine Lösung von Schwierigkeiten möglich gemacht wird. Auch zur Erklärung dunkler Bibelstellen benützt er sprachlogische Kenntnisse. Bei der Entscheidung von Fragen verrät unser Magister auch Vertrautheit mit den Formen sophistischer Schlüsse, wie sie Aristoteles in seiner Schrift *Περὶ σοφιστικῶν ἐλέγχων* zusammengestellt hat. So stellt er bei der Erörterung der Frage: „Quid potest Deus?“ den Tatbestand einer „fallacia compositionis et divisionis“ fest[6].

---

[1] C. 2 (S. 22). [2] Ebd. [3] C. 11 (S. 26). [4] Passim.

[5] C. 13 (S. 27 f): „De voluntate Dei et ordine caritatis.“ Es werden zuerst verschiedene sich widersprechende „auctoritates“ aufgeführt. Dann folgt die ausgleichende Lösung: „Unde ne inveniantur supradicta contraria sic ea determinamus.“ Vgl. auch c. 30 (S. 32).

[6] C. 288 (S. 98 ff): „Quid potest Deus? Divina potentia est divina usya, ergo quidquid potuit in tempore, potuit ab aeterno, et e converso; sed potuit mori in tempore, ergo potuit mori ab aeterno; ergo potuit mori ante incarnationem; ergo potuit mori sine carne; ergo potuit mori, manens tamen Deus. Hic potest aliquid latere et cavillare sub compositione et divisione. Si enim componas hanc adiectionem ‚ab aeterno‘ cum ‚mori‘, mentiris; si autem ‚ab aeterno‘ ipse dividis et componis cum ‚potuit‘, vere dicis. Item, quidquid potuit Deus, potest modo; ergo quidquid potuit facere, potest modo facere. — Hoc falsum, non enim ad ‚potuit‘ sine infinitivo sequitur ‚potuit‘ cum infinitivo“ etc.

Zweites Kapitel.

Ungedruckte Wissenschaftseinteilungen und Wissenschaftslehren.

§ 1. Bedeutung der philosophisch-theologischen Einteilungs- und Einleitungsliteratur.

Das höhere Unterrichtswesen des 12. und beginnenden 13. Jahrhunderts wird durch die Wissenschaftseinteilungen und Wissenschaftslehren, die aus dieser Zeit uns überkommen sind, trefflich illustriert. Es tritt uns hier Umfang und Anordnung der Unterrichtsgegenstände, vor allem im Bereiche des profanen Wissens, in enzyklopädischer Überschau entgegen.

Diese philosophisch-theologische Einteilungs- und Einleitungsliteratur gibt sodann auch mancherlei Richt- und Lichtpunkte für die Erkenntnis und Bewertung der wissenschaftlichen Arbeitsweise und Arbeitsleistung in dieser Epoche. Die Wissenschaftsstammbäume, die im Verlaufe der Geschichte des menschlichen Wissens und Denkens aufgestellt worden sind, spiegeln den Wissensinhalt und die Wissensformen der einzelnen Perioden wider. „Die Unterschiede der Klassifikationen aus verschiedenen Zeiten", bemerkt C. Stumpf[1], „bei Aristoteles, den Stoikern, den Enzyklopädisten des Mittelalters, Baco, Bentham, Ampère, Comte, Spencer, lassen sich zum Teil aus dem tatsächlich verschiedenen Stande des menschlichen Wissens verstehen, wie er durch das Aufkommen neuer Disziplinen, die veränderte Auffassung der alten, die Verschiebungen der Arbeitsteilung und Arbeitsgemeinschaft herbeigeführt worden. Zum Teil liegen die Unterschiede aber auch an individuellen Theorien der Urheber jener Klassifikationen und zumal an ihren Vorstellungen von dem Idealzustande, dem sich die einzelnen Gebiete in Hinsicht der Methode und der Ergebnisse nähern." Es bedeutet diese Form wissenschaftlicher Literatur ein Sichbesinnen auf Ziel und Mittel des Wissenschaftsbetriebes, eine Reflexion über Umfang, Gegenstand, Wert, Reihenfolge und Zusammenhang der einzelnen Disziplinen.

Es wird sich sonach lohnen, wenn wir zur allgemeinen Charakteristik der scholastischen Methode im 12. Jahrhundert die Wissenschaftseinteilungen und Wissenschaftslehren dieser Zeit uns etwas

[1] Zur Einteilung der Wissenschaften, Berlin 1907, 3.

besehen, zumal wir in derlei Abhandlungen auch Ausführungen methodischen Inhalts vermuten dürfen. Geradeso wie eine spätere Zeit zur Darstellung und Beurteilung der wissenschaftlichen Arbeitsweise und Arbeitsleistung unserer Zeit die Wissenschaftseinteilungen eines W. Wundt, C. Stumpf, Münsterberg usw. und die allgemein- wie spezialwissenschaftlichen Untersuchungen über Methodenlehre eines W. Wundt, Sigwart, Dilthey, Rickert, Husserl, Heymans, Poincaré, Bernheim usw. wird heranziehen müssen, so kann und darf auch der Geschichtschreiber der scholastischen Methode nicht interesselos an den scholastischen Wissenschaftslehren und Wissenschaftseinteilungen vorübergehen.

Wir sind über die philosophische Einteilungs- und Einleitungsliteratur der Scholastik durch L. Baurs[1] Herausgabe und Untersuchung der Schrift „De divisione philosophiae" des Dominikus Gundissalinus in umfassender Weise unterrichtet. Dominikus Gundissalinus selbst fällt als Übersetzer und Vermittler von Materialien, die erst das 13. Jahrhundert in ausgiebiger Weise verwertete, nicht mehr in den Interessenkreis dieses zweiten Bandes der scholastischen Methode. Aber die Quellenanalyse und geschichtliche Zurückverfolgung der in der genannten Schrift Gundissalins sich darbietenden Gesichtspunkte streut reichliches Licht auf die Wissenschaftseinteilung und Wissenschaftslehre der Frühscholastik, der Vorscholastik, der Patristik und der antiken Philosophie.

Die folgenden Darlegungen sollen nur solche Wissenschaftseinteilungen und Wissenschaftslehren berücksichtigen, welche mehr ein abgeschlossenes Ganze bilden und so eine selbständige Literaturgattung vorstellen. Da Hugo von St Viktors „Didascalicon" des Zusammenhanges und sachlicher Gründe wegen bei der Würdigung der Methode dieses hervorragenden Theologen analysiert werden muß, werden wir hier nur das ungedruckte und bisher gar nicht oder nur wenig berücksichtigte Material herausheben und so eine Reihe neuer, ungedruckter und teilweise über den Rahmen der philosophischen Einleitungs- und Einteilungsliteratur hinausgreifender Quellen heranziehen. Es werden bei diesen Quellenuntersuchungen nicht bloß die für die scholastische Philosophie, sondern auch die für die Theologie der Frühscholastik beachtenswerten Mo-

[1] L. Baur, Dominicus Gundissalinus, De divisione philosophiae, Münster 1903. Vgl. auch Mariétan, Problème de la classification des sciences d'Aristote à St Thomas, Paris 1901.

mente herauszuheben sein. Wenn dabei auch manches unbedeutende und mitunter naive Fragment einer Wissenschaftslehre aufgeführt wird, so geschieht dies sowohl im Interesse der Vollständigkeit wie besonders zur Erzielung eines möglichst getreuen geschichtlichen Bildes, das auch die Mängel der scholastischen Denk- und Arbeitsweise wiederzugeben hat.

Für die Einteilung der Wissenschaften, für die „divisio philosophiae", standen der uns in diesem Bande beschäftigenden Periode der Scholastik der sog. platonische und der aristotelische Einteilungstypus zur Verfügung. Wir haben es deshalb hinsichtlich der systematischen Gliederung des Wissenschaftsganzen teils mit Reproduktionen dieser beiden Einteilungsthemata, teils mit Kombinationen derselben, teils auch mit Erweiterungen vornehmlich des aristotelischen Typus durch neue Einträge zu tun.

Die von Cicero dem Plato zugeschriebene, wohl jedoch zuerst von Xenokrates aufgestellte, von der Stoa angewendete und den stoischen Bücherkatalogen zu Grunde gelegte Einteilung der Philosophie in Physik, Ethik und Logik [1] ist diejenige der Kirchenväter bis auf Boethius herauf geworden. Wir haben sie z. B. bei Origenes und Augustin wahrgenommen [2]. Sie ist auch im Mittelalter bei Cassiodor, Isidor, Alkuin, Scotus Eriugena, in der ungedruckten „Dialectica" des Clm 14401 [3], bei Johannes von Salisbury usw. aufgeführt und wirkt auch noch in der Ära der Hochscholastik bei Albertus Magnus und Bonaventura nach [4]. Der aristotelische Einteilungstypus, demzufolge die Philosophie in eine theoretische und praktische zerfällt und erstere in Physik, Mathematik, Theologie (Metaphysik), letztere in Ethik, Ökonomik und Politik sich abteilt, ist in den Schriften des Aristoteles grundgelegt und hat in der Kommentatorenliteratur ihre Ausprägung erfahren. Vor allem wurde dieser Typus durch die Hereinbeziehung der Logik in den Wissenschaftsorganismus und durch Aufnahme der *ποιητικαί* (artes mechanicae) gegenüber der *πρακτική* erweitert. Hauptvertreter des aristotelischen Typus waren in der griechischen Kommentatorenliteratur Alexander von Aphrodisias und Ammonius Hermiä. Durch syrische Übertragungen des Isagogekommentars des Johannes Philogonus wurde dieser aristotelische Einteilungstypus bei den Syrern

---

[1] L. Baur, Dominicus Gundissalinus etc. 194 f.
[2] Grabmann, Geschichte der scholastischen Methode I 84 129.
[3] Ebd. I 190 f. [4] L. Baur a. a. O. 196.

bekannt und auf die Araber weitervererbt. Für die abendländische lateinische Literatur ist Boethius der Vermittler dieser aristotelischen Wissenschaftseinteilung geworden.

§ 2. Die Wissenschaftslehre der Bamberger Handschrift Q. VI 30.

Eine bisher nicht beachtete Wissenschaftslehre und Wissenschaftseinteilung, die in mancher Hinsicht an Hugo von St Viktors „Didascalicon" gemahnt und ihrem Inhalte nach der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts angehört, ist die anonyme Einleitung in die Philosophie und Theologie des Cod. Q. VI 30 (s. XII) der kgl. Bibliothek Bamberg [1]. Es füllt dieser Traktat die drei ersten Blätter dieser Handschrift. Daran schließen sich Darlegungen über die theologischen Tugenden und über die Sakramente [2]. Vermutlich gehören diese theologischen Spezialuntersuchungen und die denselben vorausgehende Wissenschaftslehre ein und demselben uns unbekannten Autor an.

Die Wissenschaftslehre selbst ist insbesondere deshalb beachtenswert, weil sie nicht bloß die philosophischen Disziplinen umfaßt, sondern auch ausführlich der übernatürlichen Theologie sich zuwendet und hier das Zentralproblem über das Verhältnis von Glauben und Wissen eingehend behandelt.

Im Bereiche der natürlichen, der philosophischen Wissenschaften unterscheidet er zunächst zwei Hauptgruppen: die Weisheit oder Philosophie im eigentlichen Sinne, welche in der richtigen, wahren Erkenntnis der Dinge besteht, und die Beredsamkeit im weiteren Sinne, welche zur Aussprache des Erkannten und Gedachten in schmuckvoller Rede anleitet. Daß es sich hier um zwei verschiedene Spezies der Wissenschaft handelt, ist daraus klar, daß die sapientia immer nützlich, nie schädlich ist, während die eloquentia nicht immer nützt, sondern ab und zu auch Schaden stiftet. Die Weisheit oder die Philosophie im wahren und eigentlichen Sinne teilt sich wieder

---

[1] Die Handschrift stammt aus der Abtei St Michael in Bamberg. Vgl. zur Beschreibung der Handschrift Leitschuh-Fischer, Katalog der Handschriften der kgl. Bibliothek Bamberg I, Bamberg 1895/96, 409 f.

[2] Fol. 3ᵛ beginnt die Lehre vom Glauben: „Fides est, ut ait apostolus, substantia rerum sperandarum" etc.; fol. 4ʳ: „Spes est fiducia eternorum bonorum ex gratia dei procedens et ex conscientia bona"; fol. 4ᵛ: „Caritas est appetitus animi ad habendum deum propter seipsum"; fol. 5ᵛ: „Si queritur quid distet inter signum et sacramentum"; fol. 7ʳ: „Est aliud sacramentum novi testamenti quod fit in altari ..."; fol. 9ʳ beginnt eine Buß- und Beichtlehre.

ein in Theorie, Praxis und Mechanik. Die Theorie oder die spekulative Wissenschaft zerfällt in Theologie, Physik und Mathematik, welch letztere wiederum in Astronomie, Geometrie, Musik und Arithmetik eingeteilt wird. Die Spezialwissenschaften der Praxis sind Ethik, Ökonomik und Politik. Die Mechanik zerfällt in so viele Teile, als es Formen gibt, in denen menschliche Kunst und Kunstfertigkeit schöpferisch tätig ist. Die eloquentia oder auch Logik hat als Unterabteilungen die Dialektik, Rhetorik und Grammatik. Die Dialektik gliedert sich in den wirklichen Vernunftbeweis und in die Sophistik. Es tritt uns in diesen Einteilungen der aristotelische Einteilungstypus in einfacherer Form entgegen als bei Hugo von St Viktor, insofern die Logik nicht in den Organismus der eigentlichen philosophischen Disziplinen aufgenommen ist und auch noch keine reichere Gliederung aufweist. Der Einteilungsgesichtspunkt der scientiae eloquentiae und scientiae sapientiae wird uns später bei Dominikus Gundissalinus begegnen. Hier in diesem anonymen Traktat sind sapientia und eloquentia nebeneinander hingestellt, ohne daß der propädeutische Charakter der in der letzteren eingeschlossenen Disziplinen hervorgehoben wird.

Das Arbeitsgebiet der einzelnen Fächer wird in diesem Traktate alsdann näher umschrieben, indem die Stufenfolge, in der sie methodisch zu erlernen sind, festgestellt wird. Hierbei werden sapientia und eloquentia, die eigentliche Philosophie und die Logik, selbständig für sich ins Auge gefaßt. Der Lehrgang der eigentlichen Philosophie hat, wie mit Berufung auf Boethius des weiteren ausgeführt wird, mit der praktischen Philosophie, mit Ethik, Ökonomik und Politik, zu beginnen und erst auf Grund tüchtiger Schulung in diesen Fächern sich den schwierigeren theoretischen Partien der Weltweisheit zuzuwenden. Hier ist zunächst die Mathematik, die doctrinalis scientia, in ihren vier Unterarten der Arithmetik, Geometrie, Musik und Astronomie zu erlernen. In weiterem Aufstieg hat der Schüler die Physik sich anzueignen, um schließlich in der Theologie, in der Metaphysik, in der Erkenntnis des schlechterdings Übersinnlichen, den Gipfel philosophischen Denkens und Erkennens zu erklimmen. In der eloquentia oder Logik im weiteren Sinne beginnt der Unterricht mit der Grammatik, setzt sich in der Dialektik, welche das wahre Salz der Beredsamkeit ist, fort und findet ihren Abschluß in der Rhetorik. In dieser Weise und Stufenfolge stellen sapientia und eloquentia ein abgeschlossenes Wissen dar.

Ohne diese solchergestalt geordneten Wissenszweige unter den Gesichtspunkt des Triviums und Quadriviums gestellt zu haben, geht unser Anonymus alsbald zur Besprechung der mechanischen Künste, die er als Bestandteil der eigentlichen Philosophie aufgeführt hat, über. Von einer eingehenden Gliederung der artes mechanicae, wie sie etwa Radulfus Ardens und Hugo von St Viktor bieten, ist hier abgesehen. Es wird vielmehr nur ganz allgemein das Werk aus Menschenhand, die Hervorbringung menschlicher Kunst und Kunstfertigkeit als großer allgemeiner Einteilungsgrund festgehalten und der Unterschied zwischen dem Werke Gottes, dem Werke der Natur und dem Werke des Menschen beleuchtet. Das Werk Gottes ist Hervorbringung von etwas aus nichts, ist Schöpfungstat gemäß dem Schriftwort: „Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde.“ Der Natur Werk und Wirken besteht in der Entfaltung und Ausgestaltung verborgener Lebenskräfte und Lebenskeime, wie dies in den Worten ausgesprochen ist: „Es sprosse die Erde Gras, das grünt.“ Wie nun die Erde nicht den Himmel erschaffen kann, so kann auch der Mensch nicht das grünende Gras ins Dasein rufen. Das Werk des schaffenden Menschen ist Nachahmung der Natur und ist teils Trennung des Verbundenen und Geeinten teils Verbindung von getrennten Elementen. Das Werk des Menschen heißt deswegen, weil es aus der Betrachtung und Nachahmung des Naturgeschehens entspringt, opus mechanicum, i. e. adulterinum, unechte, nachgemachte Arbeit. Wir treffen hier wiederum diese irrige Etymologie des Wortes „mechanicum“.

In weiterer Ausführung ist dargetan, wie derjenige, der das erste Haus gebaut hat, dies aus der Betrachtung eines Berges abgelernt, wie in gleicher Weise die erstmalige Anfertigung und Verwendung von Kleidern auf Wahrnehmungen des Menschen, auf die Beobachtung, daß der Vogel in den Federn, der Fisch in den Schuppen, der Baum in der Rinde Schutz und Deckung hat, zurückgeführt werden muß.

Der eigentliche Schwerpunkt dieser anonymen Wissenschaftslehre liegt auf dem zweiten Teile, der den fundamentalen Fragen der Methode der spekulativen Theologie seine Aufmerksamkeit zuwendet und schon deshalb um so beachtenswerter ist, als die Darstellungen der Wissenschaftslehre in der Scholastik, besonders in der Frühscholastik, meistens die übernatürliche Theologie nicht in den Kreis der Untersuchungen ziehen. Das „Didaskalicon“ Hugos von St Viktor bietet im zweiten theologischen Teile zusammenfassende Aufschlüsse

über Methode und Ziel des Bibelstudiums, ohne auf die Arbeitsweise der spekulativen Theologie, auf das Problem der Verwendung der Vernunft für ein tieferes Ergründen und Zergliedern des Offenbarungsinhaltes weiter einzugehen. Indessen begegnen uns bei den Ausführungen unseres unbenannten und unbekannten Scholastikers gerade im zweiten theologischen Teile Gesichtspunkte, Einteilungen u. dgl., die uns in stellenweise fast wörtlichem Anklang an parallele Gedankengänge in Hugos Hauptwerk „De sacramentis christianae fidei" erinnern.

Die Philosophie ist für unsern Anonymus der Weg zur höchsten Form der Wissenschaft, zur intelligentia. Durch diese wird das Ebenbild des Schöpfers im Innersten unserer Seele erneuert. Die sapientia führt zur intelligentia. Diese intelligentia, durch welche die Seele zur wahren Quelle ihres Daseins geführt wird, gewährt im Bunde mit dem Glauben über Gott Erkenntnisinhalte unfaßbarer und unbegreiflicher Art. Wenn solche Wahrheiten in sich auch dem Menschengeiste unbekannte und undurchdringliche Geheimnisse sind, so führt doch diese intelligentia, auf Glaubenserkenntnis und Glaubensleben sich stützend, solche übernatürliche Denkinhalte in die Seele ein. Das Wechselverhältnis zwischen fides und intelligentia gibt der Seele Gewähr für die Erlangung vollkommener Wissenschaft. Es kommt aber dieses Wechselverhältnis darin zum Ausdruck, daß die intelligentia manchmal über den Glauben hinausgeht, manchmal an den Glauben nicht hinanreicht. Sie übersteigt das Glaubensgebiet, wenn sie „necessaria ratione" der Seele in göttlichen Dingen kundtut, daß etwas so ist und nicht anders, z. B. daß es einen Gott gibt usw. Der Glaube hingegen übersteigt den intellectus, insofern er der Seele Wahrheiten über Gott, die der Vernunft unbegreiflich sind, als gewiß vorstellt und mit überzeugender Kraft zur Annahme dieser Wahrheiten bewegt. Wenn nun auch der Seele durch die intelligentia viel Erkenntnis über Gott zu teil wird, so bleibt hier doch auch ein weites Erkenntnisgebiet in göttlichen Dingen geheimnisvoll und verborgen, damit sie zur Ergründung und Erforschung der Wahrheiten über diese verborgenen göttlichen Dinge angeregt werde und durch gläubiges Festhalten dieser übervernünftigen Objekte sich eine volle und wahre Erkenntnis des Göttlichen in der jenseitigen Gottesanschauung verdiene. Es stehen diese Darlegungen auf dem Boden von Anselms Arbeitsprogramm „Credo, ut intelligam". Es ist diese intelligentia nichts anderes als die spekulative Theologie, die eine erdenmögliche Vernunfteinsicht

in die von Gott geoffenbarte Heilswahrheit anstrebt und die in ihrer Betätigung am Glauben ihren Ausgangs-, Stütz- und Orientierungspunkt hat.

Diese noch nicht klar und scharf herausgearbeiteten Gedankengänge finden noch eine Ergänzung und Verdeutlichung durch die daran sich anschließende Besprechung der verschiedenen Arten, auf welche Gott und Göttliches dem Menschen kundgemacht wird. Es geschieht dies in dreifacher Form: durch die Vernunft, durch die göttliche Offenbarung, durch Vernunft und göttliche Offenbarung zugleich. Die Kundgebung Gottes und des Göttlichen durch die menschliche Vernunft ist eine doppelte, insofern die Seele in sich selbst ohne Außeneinflüsse in ihrem eigenen Innern Gott erkennt und insofern sie durch Erkenntnis äußerer Objekte zur Gotteserkenntnis geführt wird. Die erstere Erkenntnisweise, die zu Gott ohne Erkenntnis der Außenwelt vordringt und die Seele in sich selbst, durch die Versenkung in die eigene Gottesebenbildlichkeit Gott finden läßt, weist auf Augustin und Anselm[1] hin und ist Gemeingut der ganzen Scholastik, soweit dieselbe nicht auf dem Boden des strengen Aristotelismus, für den es ein menschliches Erkennen ohne species, ohne von den Sinnen hergenommene Bilder, nicht gibt, sich ausschließlich bewegt[2]. Auch auf dem Wege der Offenbarung fließen der menschlichen Seele Gotteserkenntnisse auf zweierlei Art zu, einmal von innen heraus durch innerliche Inspiration, sodann von außen durch die Vermittlung äußerer Faktoren. Letzteres vollzieht sich auf dreifache Weise: durch Handlungen, wie z. B. Abraham durch das Opfer seines Sohnes das Leiden Christi verkündigte, durch Worte in Form der Lehrverkündigung, endlich durch Träume, wie dem Daniel in einem Traume Nabuchodonosors die Wahrheit sich kundgab. Auf die dritte Hauptform der Kundmachung des Göttlichen an die Menschenseele durch Vernunft und Offenbarung zugleich ist nicht eigens eingegangen.

Den Schluß bildet eine an Hugo von St Viktor[3] sich anschließende nähere Präzisierung des Verhältnisses von ratio und fides. Wenn auch manches Gegenstand des Glaubens ist, was

---

[1] *Vgl.* Mausbach, Die Ethik des hl. Augustinus I, Freiburg i. Br. 1909, 165 *f*; *Grabmann*, Geschichte der scholastischen Methode I 284.

[2] *Vgl.* *Bäumker*, Witelo 487 ff.

[3] *De* sacramentis christianae fidei l. 1, p. 3, c. 30 (M., P. L. CLXXVI 231 *bis 232)*.

von der Vernunft nicht erreicht werden kann, so ist jedoch wohl zu bemerken, daß der Glaube nichts festhält, was gegen die Vernunft ist, ja daß er vielmehr von der Vernunft unterstützt wird und gleichsam die ersten Spuren seines Inhaltes in der Vernunft findet. Freilich kommen für den Glauben nicht alle Möglichkeiten, in denen etwas sich zur Vernunft verhalten kann, in Betracht. Es kann nämlich etwas reinvernünftig (ex ratione) sein. Es ist dies all das, was die natürliche Vernunft als notwendig so seiend begreift. Hier handelt es sich ausschließlich um den Arbeitsbereich der Vernunft, für den Glauben ist da keine Stelle. Es gilt hier das Wort Gregors d. Gr. (der Autor schreibt hier fälschlich Augustinus): „Fides non habet meritum, cui humana ratio praebet experimentum.“ Weiterhin kann etwas widervernünftig (contra rationem) sein. Hier können weder Vernunft noch Glaube tätig sein. Eine dritte Möglichkeit ist das, was vernunftentsprechend, probabel, konvenient (secundum rationem) ist. Die Vernunft gibt da ihre Zustimmung auf Grund von Analogien, Ähnlichkeiten. Ein Beispiel hierfür findet sich darin, daß die Vernunft in einem einfachen geschöpflichen Sein, etwa in der Menschenseele, eine Dreiheit vorfindet und diese Wahrnehmung zur Verdeutlichung des Trinitätsgeheimnisses benutzt. Vernunft und Glaube arbeiten hier gemeinsam. Zuletzt kommt noch das Übervernünftige (extra rationem) zur Erörterung, das, worüber die Vernunft, eben weil sie es nicht begreift, aus sich selbst weder Wahres noch Falsches bringen kann. Wir bewegen uns da ausschließlich auf den Bahnen des Glaubens, der in Hinsicht auf Wahrheiten, wie z. B. die ewige Zeugung des Logos, allein zuständig ist und unter Zurücklassung seiner Begleiterin, der Vernunft, allein in das Brautgemach des ewigen Königs eintritt.

Es ist sonach im zweiten Teile dieser Wissenschaftslehre der Bamberger Handschrift das Zusammenwirken von Vernunft und Glauben in Ergründung der Glaubensgeheimnisse abgegrenzt und damit der Kernpunkt der scholastischen Methode prinzipiell ins Auge gefaßt. Es dürfte sich deshalb lohnen, den ganzen Text dieser Wissenschaftslehre hier anhangsweise beizufügen.

Scientie species due sunt sapientia et eloquentia. Sapientia est vera cognitio rerum. Eloquentia est scientia proferendi cognita cum ornatu verborum. Sed quod iste species sint diverse, sic breviter colligitur. Sapientia numquam obest, sed semper prodest, eloquentia autem non semper prodest, quandoque obest. Ergo nec ipsa est species philosophie, que numquam obest. Philosophia igitur

sive sapientia dividitur in theoricam, practicam, mechanicam. Item theorica i. speculativa dividitur in theologiam, phisicam, mathematicam. Mathematica, que est doctrinalis, dividitur in astronomiam, geometriam, musicam, arithmeticam. Practica dividitur in ethicam, echonomicam, politicam. Mechanica i. adulterina in omne opus hominis dividitur. Item de alia specie philosophie prosequamur. Eloquentia ipsa eadem est, que dicitur loyca. Hec dividitur in dyalecticam, rhetoricam, grammaticam. Dyalectica in dissertivam sive rationalem et in sophisticam dividitur.

Quid autem singula eorum sint quidve conferant, ne bis repetamus, assiduus lector in ordine discendi potest ea considerare. Non enim quocumque ordine artes addiscende sunt. Ordo enim in omnibus tenendus est. Litera scilicet P, quam Boetius in inferiori parte vestis philosophie dicit depictam, designat a practica esse incipiendum et per gradus interpositos ad T i. ad contemplationem sive theoricam ascendendum. Homo enim tendens ad cognitionem veram i. ad perfectam scientiam in utraque eius, quas diximus, specie ordinem debet observare. In philosophia ut diximus auctoritate Boetii a practica incipiendum est. Primo itaque instruendus est homo in moribus per ethicam. Ethica enim est moralis disciplina. Deinde in dispensatione proprie familie per echonomicam, economus enim dispensator dicitur. Postea in gubernatione rerum publicarum per politicam. Ipsa enim est, per quam totius civitatis utilitas administratur. Deinde cum in istis perfecte est exercitatus, ad contemplationem eorum que sunt circa corpora debet transire per mathematicam i. per doctrinalem scientiam, que in IIII consideratur, in quibus sic est ascendendum. Primo ab arithmetica que virtutes numerorum ostendit. Deinde ad geometriam, que ad ceteras mensuras pertinet rerum. Deinde ad musicam, que ad modulationem sonorum. Hinc ad astronomiam, que ad cognitionem astrorum et illorum (hier fehlt ein Wort). Hinc ascensus ad phisicam, quia cognitis rebus natura exquirenda est. Ipsa enim in naturis rerum consumitur. Hinc ad theologiam pervenitur, que est cognitio rerum divinarum que solo intellectu capiuntur. Hii sunt gradus ascensus in philosophia. In eloquentia sive in loyca, quia ipsa est que de vocibus tractat, primo addiscenda est grammatica, quia principium eloquentie scire recte scribere et recte pronuntiare scripta. Deinde dyalectica quasi augmenta et verum sal eloquentie i. scientia disserendi rationabiliter vel sophistice. Deinde rhetorica quasi perfectio eloquentie, que in ornatu verborum et sententiarum consistit.

Hec ergo due species sapientia et eloquentia sicut diximus distribute perfectam conficiunt scientiam.

De mechanica que est pars philosophie dicere ideo distulimus, quia plura ad ipsam cognoscendam introducenda sunt. Mechanica igitur ipsa in omne opus hominis distribuitur. Ideo autem dico opus hominis, quia et alia sunt opera. Sunt enim tria opera: opus dei, opus nature, opus hominis artificis imitantis naturam. Opus dei est. quod non erat, creare, ut illud: In principio creavit deus celum et terram. Opus nature quod latuit, ad actum producere, ut illud: Producat terra herbam virentem. Neque enim potuit vel terra celum creare vel homo herbam producere, qui nec palme longitudinem ad staturam suam addere potest. Opus artificis imitantis naturam est vel coniuncta separare vel disgregata coniungere, ut illud: Consuerunt folia ficus et fecerunt sibi perizomata. Dicitur autem hoc opus hominis mechanicum i. adulterinum, quia secundum considerationem operis nature est factum et fit. Qui enim domum fecit, montem consideravit. Qui vestem primus adinvenit, consideravit quod singula nascentium propria quedam habent munimenta, quibus naturam suam ab incommodis defendant. Consideravit enim quare cortex ambiret lignum, lignum medullam. Vidit pennam tegere volucrem, piscem squammam et propter eandem rationem forma sua prius considerata vestem sibi fecit et his similia.

Hec de philosophia diximus, ut ad illam altissimam speciem que est intelligentia perveniremus. Ipsa enim est, per quam imago sui creatoris in ipsa anima reparatur. Sapientia enim ad intelligentiam pervenitur. Per intelligentiam vero anima ad verum fontem sue originis reducitur, que fide sibi associata quedam de deo, que licet sibi incognita sunt et incomprehensibilia, fidei tamen acquiescens velut expertis locum in anima concedit et quedam sui vicissitudine animam mereri faciunt perfecte scientie habitudinem. Est enim hec vicissitudo inter fidem et intelligentiam, quod intelligentia aliquando fidem transcendit, aliquando fidei succumbit. Transcendit dum necessaria ratione anime sue de divinis aliquid sic esse vel non esse ostendit ut deum esse et his similia. Est enim intelligentia illa vis anime, qua de deo et de spiritualibus tantum aliqua sola mente et intellectu capimus. Item fides transcendit intellectum, dum anime sue quedam de deo omni rationi et intellectui incomprehensibilia quasi certa et experta persuadet. Sed cum anime quedam per intelligentiam manifestentur, quedam tamen in deo ei occultantur, ut investigando veritatem de deo et de occultissimus eius fidem tenendo

mereatur veram eius cognitionem in futuro et sic regnare cum ipso. Tribus autem modis anime occulta dei innotescunt vel ratione tantum vel divina tantum revelatione vel utroque modo. Ratione item duobus modis: in se, quod animus nullo modo respicit exteriora vel extra se, ut illud: invisibilia dei per ea que facta sunt conspiciuntur. Item revelatione duobus modis anima occulta dei cognoscit in se i. intrinseca inspiratione unde psalmista: Audiam, quid loquatur in me dominus vel extra se i. in exterioribus. Hoc fit tribus modis: factis, ut abraham filii sui immolatione passionem Christi; dictis, ut per doctrinam, tertio modo per somnia, ut Danieli per somnium nabuchodonosor veritas innotuit. Quod autem aliquid anime occultum sit de deo apostolus innuit et quod eisdem quattuor modis innotescant anime occulta dei ex hisdem verbis concipi potest. Dicit enim: „quod notum est dei.“ Per hoc notantur aliqua esse anime occulta de deo. Per hoc autem, quod subiungit: „in illis est“ notat quod anima intus et e ratione tantum possit quedam percipere. Unde sic exponitur auctoritas. Quod notum est dei i. quiddam quod noscibile est de deo in illis est i. intus se cognoscere potest homo scilicet ratione. Quod autem aliter per rationem occulta dei cognoscamus i. extra se, innuit apostolus in eadem contextione orationis. Invisibilia, inquit, per ea que visa sunt concipiuntur. Quod autem revelatione duobus modis occulta dei reserentur anime non est dubium. Nam apostolus in eodem loco idem notat dicens: „Deus enim illis revelavit“ quasi diceret: non sola natura, non sola ratio sufficit ad perfectam habendam scientiam nisi deus insuperaddat sibi. Quod revelatio fiat modis duobus, auctoritatibus superius tractatum est.

Cum autem supra dixerimus quedam teneri fide, ad que ratio non attingit, tamen est notandum, quod nihil tenet fides, quod contra rationem sit, sed potius iuvatur ab ipsa et quasi prima vestigia colligit ex ratione non tamen ex omnibus que circa rationem considerantur. Est enim quadrifaria consideratio rerum circa rationem. Alia enim dicuntur ex ratione ut illa que comprehendit necessario sic esse ratio et in illis nihil operatur fides. Unde Augustinus: „Fides non habet meritum, cui humana ratio prebet experimentum.“ Subauditur per omnia. Item alia sunt contra rationem, sed in illis nec fides nec ratio operatur. Alia sunt secundum rationem et dicuntur probabilia. Hec sunt illa, quibus ratio acquiescit propter quedam similia verbi gratia: Ratio videns trinitatem in simplici re sicut in anima ex inductione illius similitudinis concedit illam deo et in his similibus; et hoc est illud vestigium rationis, per quod fides excedens

transcendit rationem. Sunt item alia extra rationem et hec sunt illa circa que nec verum nec falsum ratio discernit, quia nullo modo ea comprehendit et in his quia sola fides operatur, maius meritum consequitur, ut de ineffabili genitura dei que ab eterno est et eternaliter. Hic est illud, ubi fides pedissequa sua i. ratione relicta foris thalamum ingreditur eterni regis.

§ 3. Kurze divisiones philosophiae in Münchener und Pariser Handschriften.

1. Die Münchener Hof- und Staatsbibliothek enthält mehrere handschriftliche divisiones philosophiae, die meistens durch Schemata und auch durch figürliche Darstellungen illustriert sind.

In Clm 2599 (s. XIII) finden sich fol. 102ᵛ—111ʳ „Figure variarum disciplinarum picte, quarum singulis primarii cultores ex adverso adpicti sunt, ut Grammatice Priscianus.“ Es ist hier jede einzelne Disziplin durch eine symbolische Frauenfigur, durch eine den Zweck der betreffenden Wissenschaft ausdrückende Sentenz und meist durch das Bild ihres Hauptvertreters charakterisiert. An der Spitze dieser illustrierten Wissenschaftslehre steht der für die fromme Denkart ihres anonymen Autors sprechende Satz: „Vite gutta pie preit omni philosophie.“ An erster Stelle ist die Philosophie dargestellt als eine thronende, gekrönte Frauengestalt, als eine Königin. Über der Darstellung wölbt sich ein Bogen, auf dem die Worte stehen: „Per me calcavit per me qui cuncta creavit colla superba summus deus ipse deorum.“ Um das Haupt der Königin reihen sich die Worte: „Hec Regina pia prudens est Philosophia.“ In der linken Hand hält die Königin ein Zepter, in der rechten ein geöffnetes Buch. Ihr zur Seite stehen zwei Frauen, welche entfaltete, beschriebene Rollen tragen. Die Frau zur Rechten der Königin ist durch die Inschrift „Qui contemplantur celestia, me venerantur“, die andere Frau zur Linken der Königin durch die Notiz „Hii, qui sectantur mundum, mihi famulantur“ gekennzeichnet. Erstere wird sonach die Theologia, letztere die Philosophia im eigentlichen Sinne darstellen. Die Königin selbst wird übernatürliche und natürliche Weisheit, Theologie und Philosophie zugleich repräsentieren. Zu den Füßen der Königin liegen in gekrümmter Haltung zwei Könige: Antiochus und Nabuchodonosor.

An diese Darstellung der Philosophie schließen sich die figürlichen Schilderungen der artes an. An erster Stelle begegnet uns die Grammatik, die mit dem Satze „Grammatice cura recte

loquar absque figura" gekennzeichnet ist. Eine große Frauengestalt in faltenreichem Gewande trägt hoch in der Rechten ein Gefäß, aus dem vier rote Flammen (?) schlagen. Rechts hiervon steht Priscianus, in der Linken ein mit Schnallen verschlossenes Buch, in der erhobenen Rechten eine entfaltete Rolle mit der Inschrift: „Per me scribendi patet ars recteque loquendi." Das nächste Bild (fol. 102ᵛ) ist der **Arithmetik** gewidmet und mit der Mahnung „Invigila numeris, sic aritmeta eris" empfohlen. Die Frauengestalt trägt einen Zählgegenstand in der Rechten. Der Repräsentant dieser Disziplin, **Boethius**, entfaltet eine Rolle mit der Inschrift: „Per me cunctorum fertur virtus numerorum." Auf fol. 103ʳ tritt uns die **Musik** mit dem Motto „Dat modulos scire musica docta lire" entgegen, in der Rechten die Lyra haltend. Rechts von ihr steht Pythagoras mit langem Bart und phrygischer Mütze. Auf seiner Rolle stehen Worte, welche die besänftigende Wirkung der Musik feiern. Die **Astronomie** (fol. 103ᵛ) gibt ihre Aufgabe mit der Aufschrift „Motus astrorum tradit liber astronomorum" bekannt. Diesmal trägt die Frauenfigur eine Scheibe, auf der Sonne, Mond und Sterne abgebildet sind. Das Geleite gibt ihr Ptolomeus, Rex Egiptius. Die von ihm gehaltene Rolle weist den Satz: „Indiget ars mea studio qui scandit ad astra." Beachtenswert ist die nun folgende Darstellung der **Dialektik** (fol. 104ʳ), deren Wesen sich in den Worten „Scrutatrix rerum perhibet dyalectica verum" kundgibt. Die Frauengestalt hält in der Rechten einen langen Schlüssel, während aus dem weitgeöffneten linken Ärmel der Kopf eines Hundes hervorguckt. Der Typus der Dialektik ist Aristoteles, der sich mit seinem unter der phrygischen Mütze hervorquellenden Lockenkopf, mit seinem mächtigen Barte und sehr findiger Miene trefflich ausnimmt. Das geöffnete Buch in seiner Linken zeigt die Sätze: „Omnis homo rationale est animal" — „Omnis homo animal non est animal homo." In der Rechten hält Aristoteles eine Rolle mit der Aufschrift: „Per me firmatur verum falsumque probatur." Dieses Bild ist auch mit zahlreichen gelben Tupfen bemalt. Auf die Dialektik folgt die **Rhetorik** (fol. 104ᵛ) mit der Einführung: „Rhetorice studio verba polire scio." Sie ist eine Frauengestalt mit einem langen Schwert in der Rechten. Ihr zur Seite steht Cicero, bartlos, jugendlich und kurz gewandet. Seine Rolle sagt uns: „Artem disce meam, qui vis bene dicere causam." Als letzte der sieben artes erscheint auf fol. 106ʳ die **Geometrie** mit der Devise: „Metitur spatia terrarum geometria." Die Frauenfigur hat als Emblem eine Scheibe, auf der eine geo-

metrische Zeichnung angebracht ist. Repräsentant dieser Disziplin ist Cassiodor im Mönchsgewande. Auf fol. 106ᵛ kommt noch einmal die Philosophia zur Darstellung. Rechts befindet sich eine Frau im bunten Gewande. Auf einem Längsstreifen ihres Kleides lesen wir: „Theorica i. contemplativa vita. Practica vita.“ Links sehen wir eine Burg mit Türmen, welche das Gefängnis des Boethius in Pavia vorstellt. Hinter einem Gitter ist Boethius selbst sichtbar. In seiner Rechten hält er die Feder, in der Linken ein Buch. Um den rechten Vorderarm schlingt sich eine Rolle mit der Inschrift: „Consolatus ego vobis solatia presto.“ Die Philosophie selbst trägt in ihrer Rechten eine Rolle, auf der geschrieben steht: „Spes tibi sit, bone vir, fies in carcere martir.“

Auf den übrigen Blättern bis fol. 111ʳ sind noch verschiedene andere antike Schriftsteller, wie Vergil, Ennius, Ovid, Horaz, Plinius, Makrobius, Marcianus Capella, sowie die sieben Weisen Griechenlands mit entsprechenden charakteristischen Sätzen vorgeführt.

2. Clm 331 (s. XII—XV), fol. 38ᵛ—40ʳ bietet uns eine mit Schematen ausgestattete Skizze einer divisio philosophiae. Die Haupteinteilung der Philosophie ist die in Theorica, Practica und Logica. Die Mechanica, die wir bei Hugo von St Viktor und in der anonymen Bamberger Wissenschaftslehre als Teil der Philosophie wahrnehmen, ist hier nicht erwähnt. Die Theorica (vel contemplativa) gliedert sich wieder in Theologie, Mathematik und Physik. Die Mathematik wird sodann in die Fächer des Quadriviums, in die Geometrie, die es mit Zeit und Raum zu tun hat, in die Arithmetik oder Zahlenlehre, in die Musik oder Tonlehre, in die Astronomie oder Sternenkunde weiter abgeteilt. Bei der Gliederung der Practica kommt ein neuer Gesichtspunkt zur Geltung, nämlich die Einteilung der Praxis in eine Practica actualis, die in Ethik, Ökonomik und Politik zerfällt, und in eine Practica inspectiva, welche die Historia und die spiritualis intelligentia in sich befaßt. Während die Historia lediglich die Außenseite der berichteten Dinge und den Wortsinn berücksichtigt, sucht die spiritualis intelligentia hinweg über das Äußere und Sichtbare zum Göttlichen und Himmlischen vorzudringen und das mit der Intuition des Geistes zu erkennen, was das Sinnenfällige übersteigt. Die spiritualis intelligentia hat wieder drei Formen, die Tropologia, die Allegoria und die Anagogia. Die Logik (Logica rationalis) wird gleichfalls dreifach geteilt, nämlich in die Dialektik (disputatoria), in die Apodiktik (demonstrativa) und in die Sophistik

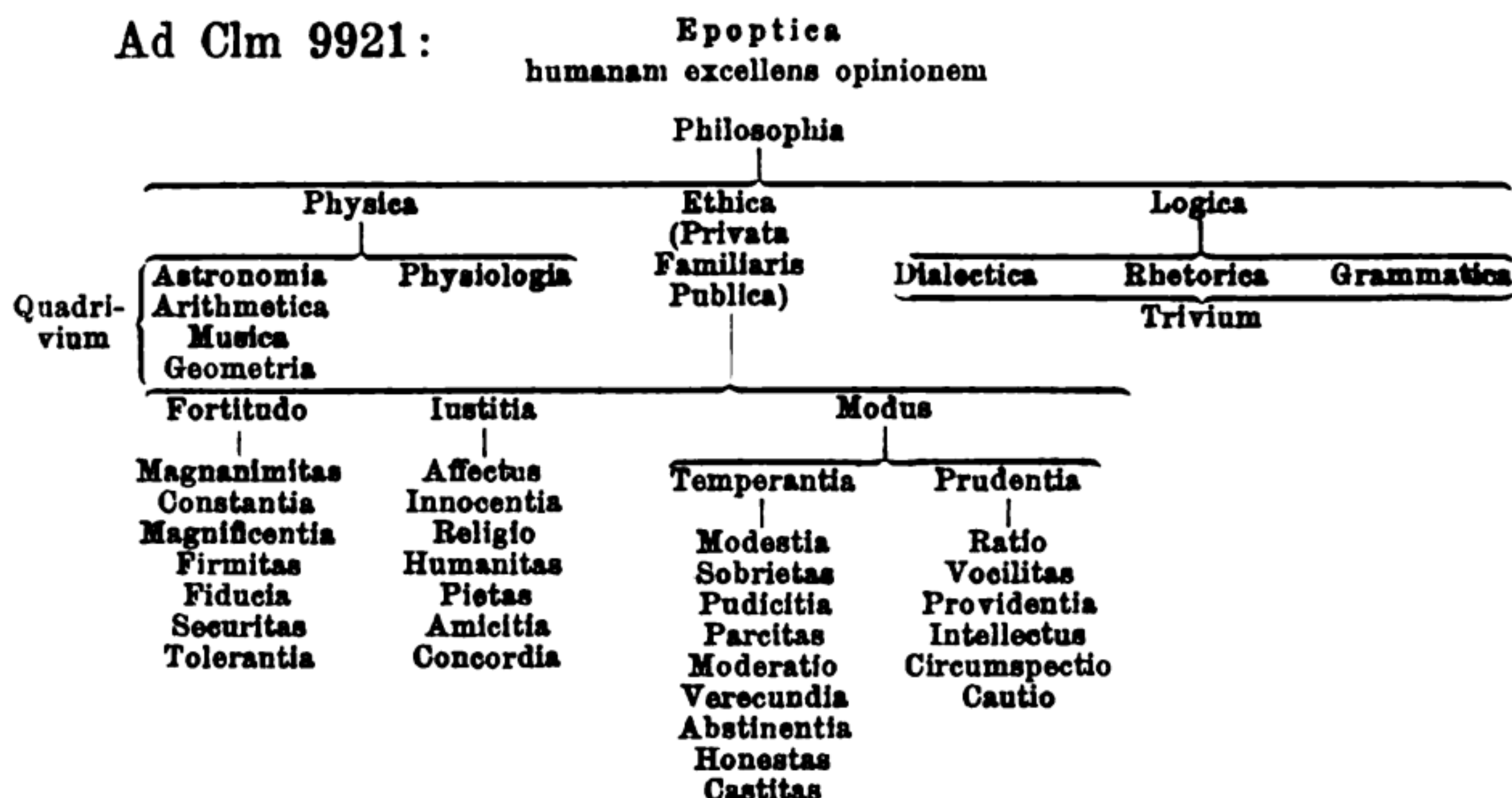
(fraudulenta et ficta)[1]. An dieser divisio philosophiae ist vor allem die Einbeziehung der bei Kirchenvätern und Scholastikern üblichen vier Schriftsinne in die Wissenschaftslehre und den Wissenschaftsorganismus charakteristisch, während bei Hugo von St Viktor, der übrigens nur einen dreifachen Modus der Schrifterklärung (historia, allegoria, tropologia) kennt, die biblische Wissenschaft außerhalb des Rahmens der Philosophie selbständig behandelt wird. Weiterhin bedeutet auch die Einteilung der Logik in Dialektik, Apodiktik und Sophistik und das Absehen von Grammatik und Beredsamkeit eine über die Zeit Hugos von St Viktor hinausreichende Vertrautheit mit dem Gesamtgebiet der aristotelischen Logik.

3. Die beiden Münchener Handschriften Clm 9921, fol. 13ᵛ und Clm 14516, fol. 1ʳ enthalten lediglich sachlich dem 12. Jahrhundert angehörende Schemata einer Wissenschaftseinteilung ohne begleitenden Text. Das Schema der ersten dieser beiden Handschriften ist beachtenswert durch die reiche Gliederung, welche die Ethik durch die unter die vier Kardinaltugenden eingereihten sittlichen Tugenden findet, während das zweite Schema als Eigentümlichkeiten die Einfügung der Mechanica und Medicina unter die Physik und die Auflösung der Dialektik in die Isagoge des Porphyrius, in die Kategorien und Perihermeneias des Aristoteles und in die boethianischen Traktate „De differentiis topicis“ und „De diffinitione“ aufweist.

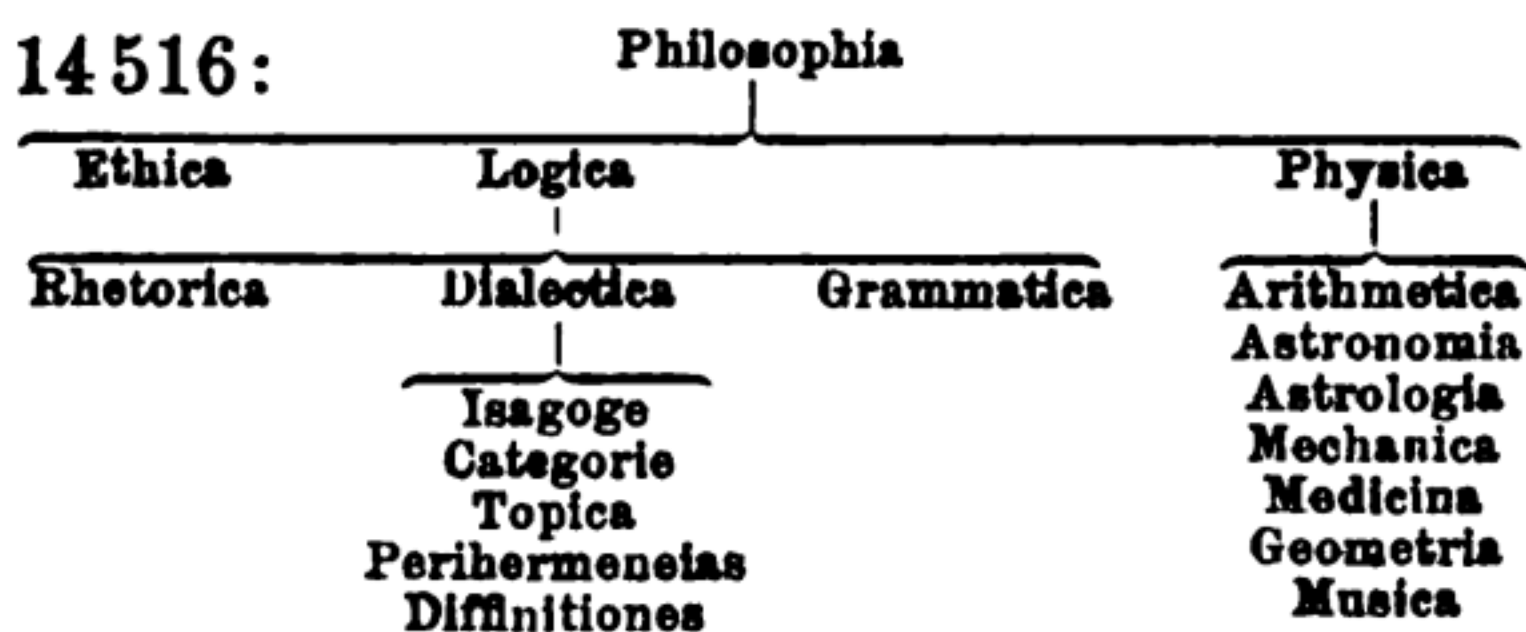
---

[1] „Philosophia trifarie primo dividitur in Theoricam, Practicam et Logicam. Sed he tres partes singule simul subdivisiones capiunt hoc modo. Theorica in tres subdividitur: in Theologiam, Mathematicam et Physicam. Theologica in divinis, Mathematica in ediscendis, Physica in naturalibus et humanis. Harum media scilicet Mathematica in quattuor partes subdividitur has scilicet: Geometriam, que est in spaciorum et temporum divisione, arithmeticam, que est in numerorum cognitione; in musicam, que est in sonorum modulatione, in astronomiam, que est de stellarum cognitione. Practica, quam actualem dicimus, in tres subdividitur: in ethicam i. moralem, in yconomicam i. dispensativam et politicam i. civilem. Est et alia Practica inspectiva et hec dividitur in hystoriam et spiritualem intelligentiam. Hystoria est, que rei ordinem simpliciter pandit nec ullus ibi est occultus intellectus nisi qui verbis resonat. Sed spiritualis intelligentia est, qua supergressi visibilia de divinis aliquid et celestibus contemplamur eaque sola mente intuemur, que corporeum supergrediuntur aspectum. Item practica spiritualis intelligentie in has tres subdividitur scilicet in Tropologiam, que est de morum compositione, in Allegoriam, que est de figurata dictione, et in Anagogen, que est de superiorum ductu et intellectione; ducit enim intellectum hominis ad superiora. Logica rationalis trifario modo subdividitur in tres: in Dyalecticam, que est disputatoria, in Apodicticam i. demonstrativam, in Sophisticam i. fraudulentam et fictam.“

Ad Clm 9921:



Ad Clm 14516:



4. Eine mit biblischen Momenten ausgestattete Wissenschaftseinteilung tritt uns in Clm 14731 (s. XII), fol. 63ᵛ und 64ʳ entgegen. Hier ist an erster Stelle die Einteilung des Origenes angeführt und danach die Philosophie in moralis, naturalis und inspectiva logica gegliedert, eine Einteilung, welche, wie der anonyme Autor näherhin ausführt, die Griechen von Salomon und damit indirekt vom Heiligen Geiste erhalten haben. Die moralis (scil. scientia) ist nämlich in den Sprichwörtern, die naturalis im Ekklesiastes dargestellt, während das Hohelied mit seinen Tropen und figürlichen Redewendungen die Logik repräsentiert.

5. Auf dem vorderen Deckblatt von Clm 18478 (s. XII), der Gilberts Boethiuskommentar enthält, ist eine anonyme Wissenschaftseinteilung angebracht. Die Philosophie ist in aristotelisch-boethianischer Weise in Theorica, Practica und Logica gegliedert. Bei der Feststellung des Arbeitsgebietes der einzelnen Disziplinen ist auf die Etymologie Bezug genommen. Die Practia (actio) lehrt sonach, was zu tun ist und was nicht. Sie gliedert sich in Ethik, Politik und Ökonomik. Die Einteilungen der Logik sind als allgemein bekannt übergangen. Die Theorica (speculatio) ist in die

gewöhnlichen Teile: Theologie, Physik und Mathematik, zerlegt. Gegenstand der Theologie ist das außerhalb des Körperlichen stehende Unkörperliche, das Göttliche. Neu gegenüber den meisten andern gleichzeitigen divisiones philosophiae ist die Unterabteilung der Theologia in theologia affirmationis und theologia negationis mit Berufung auf Pseudo-Areopagita. Die Physik behandelt das körperliche Sein, die Mathematik, deren Name zu sonderbaren Etymologien Anlaß gibt, hat das Unkörperliche im Körperlichen zum Inhalt und zerfällt in die bekannten Fächer: Arithmetik oder die Zahlenlehre, Musik, welche von den Proportionen spricht, Geometrie, welche die unbewegliche Größe, und Astronomie, welche die bewegliche Größe erörtert[1].

6. Fragmente einer Wissenschaftslehre mit teilweise interessanten Bemerkungen ist der anonyme „Tractatus quidam de philosophia et partibus eius", der sich im Cod. lat. 6570, fol. 57r—59r der Pariser Nationalbibliothek befindet. Der Verfasser gibt als Nominaldefinition der Philosophie „amor sapientie" und als Realdefinition: „Eorum, que videntur esse et que sunt et immutabilem

---

[1] „Philosophie tres sunt partes theorica practica logica. Et ut de practica primo expediam, Practis grece actio dicitur latine et est practica, que docet, quid sit agendum et quid non. Practice tres sunt partes: Etica, que agit de moribus, Extis (!) enim interpretatur mos, politica, que agit de regimine reipublice, Polis namque dicitur civitas, economica, que agit de dispensatione rei familiaris, Economicus enim interpretatur dispensator. Unde dicitur Echonomia. Et cum partes logice omnibus sunt (hier ist ‚note' zu ergänzen), de theorica agendum est. Theoros grece speculatio dicitur latine. Unde dicitur theorica quasi speculativa. Theorice tres sunt partes: theologia, que tractat de incorporeis extra corpora i. de divinis, Theos enim deus, logos, sermo vel ratio dicitur. Theologie due sunt partes: theologia affirmationis, que de deo affirmat, que digne possunt de eo affirmari, theologia negationis, que omnia vocabula a deo abnegat sicut in hierarchia beati dionisii habetur. Est autem altera pars theorice phisica, que de ipsis corporibus tractat. Phisis enim grece natura dicitur latine. Unde phisica dicitur i. naturalis scientia quum phisica agit de rerum naturis. Tertia pars theorice est mathematica, que agit de incorporeis circa corpora. Et videtur quod matesis penultima producta et absque aspiratione interpretatur divinatio. Unde juvenalis: nota matematicis genesis tua. Mathesis vero penultima corrupta et cum aspiratur interpretatur doctrina. Unde dicitur mathematica quasi doctrinalis scientia. Vel quia per eam habetur accessus ad doctrinam phisice et theologie quia omnia docet subiectis figuris vel quia certior est doctrina in mathematica disciplina quam in ceteris eo quod omnia ibi probantur demonstrativis argumentis. Mathematice vero quattuor sunt species: arithmetica, que tractat de numeris, musica de proportionibus, geometria de magnitudine immobili, astronomia de magnitudine mobili."

sui sortiuntur substantiam certa rationis comprehensio." [1] Er führt sodann verschiedene Einteilungen der Philosophie an, zunächst die Gliederung in Physik, Ethik und Theologie, welche er auf Origenes zurückführt, und welche er auch in den salomonischen Schriften Ekklesiastes (Physik), Sprichwörter (Ethik), Hoheslied (Theologie) angedeutet findet [2]. Weiterhin entwickelt er die uns aus der Wissenschaftslehre der Bamberger Handschrift Q. VI 30 bekannte Einteilung in sapientia und eloquentia und die Unterabteilungen in Theorica und Practica bzw. in Grammatica, Dialectica und Rhetorica. Die Theorica zerfällt in Physica, Mathematica und Theologia, die Practica in Ethica, Economica und Politica. Bei den weiteren Verzweigungen der Mathematik wird besonders die Musik berücksichtigt und noch weiter abgeteilt. Er streut hier auch die Bemerkung ein, daß es unter den Grammatikern, Dialektikern und Rhetorikern viele gebe, die den Namen Philosoph nicht verdienten [3].

Vom Standpunkt der Erhaltung und Beschützung des leiblichen und geistigen Lebens des Menschen ergibt sich eine neue Wissenschaftseinteilung in Physik, Theologie und Gesetzeskunde. Die Physik dient dem Schutze des Körpers, die Theologie mit ihrer Warnung vor Sünde und Mahnung zur Tugend fördert das Leben der Seele, die Scientia legum schützt und ordnet die äußeren Rechtsverhältnisse des Menschen. Zu diesen drei Formen der Wissenschaft führen gleich sieben Wegen die artes liberales des Triviums und Quadriviums. Niemand kann mit Erfolg sich diesen drei genannten Wissenschaften widmen, es sei denn, er beherrsche zuvor die sieben freien Künste [4]. Alsdann wird der Unterschied zwischen scientia

---

[1] Fol. 57r.

[2] „Dividitur autem secundum quosdam in phisicam, ethicam et theologiam, quod placuit Origeni. Unde secundum tres partes philosophie Salomonem tria volumina attestatur composuisse: ecclesiasten, ubi fuit phisicus, et proverbia, in quibus ethicus, et cantica canticorum, in quibus probatur extitisse theologus."

[3] Fol. 58r: „Multos autem videmus et scimus grammaticos, quos non audemus nec debemus censere philosophos et idem in dialectico contingit et in rhetorico."

[4] Fol. 58r: „Ad triplicem namque conservationem triplex scientia reperta est: phisica ad tutelam corporis, que agit de naturis ... theologia ad presidium anime, que viciorum fugam predicat et virtutum appetitum, scientia legum, que dictando iustitiam res exteriores protegit. Ad istas tres scientias parate sunt tamquam vie septem liberales artes, que in trivio et quadrivio continentur. ... Nullus perfectionem illius triplicis sapientie potest attingere, nisi in his septem prius extiterit perfectus."

und ars festgestellt[1]. Letztere ist die Summe von Vorschriften, durch welche wir zum Schaffen leichter als durch die Natur angeleitet werden. Die Wissenschaft hingegen ist die sichere Erkenntnis der Dinge aus ihren Ursachen. Die artes heißen freie Künste, weil sie den Geist von Sorgen freimachen, oder weil sie ein sorgenfreies Gemüt voraussetzen, oder auch weil in der Antike nur Freie sich damit befassen durften. In letzterer Rücksicht stehen die artes liberales den artes mechanicae gegenüber, zu welch letzteren dereinst Freie wie Sklaven, Vornehme wie Niedrige Zutritt hatten. Die artes mechanicae zerfallen in lanificium, venatio, navigatio, medicina, agricultura, armatura und pictura.

In dieser an dritter Stelle angeführten Wissenschaftseinteilung in Physik, Theologie und Rechtskunde ist vor allem die in früheren divisiones philosophiae nicht vorhandene Aufnahme der Scientia legum in den Wissenschaftsorganismus und ihre Koordinierung mit Physik und Theologie als ein neues und singuläres Moment beachtenswert. Es dürfte bis jetzt in der philosophischen Einteilungsliteratur des 12. und 13. Jahrhunderts kein zweites Beispiel einer derartigen Aufnahme der Jurisprudenz in die Systematik der Wissenschaften bekannt sein. Ferner ist hier die Herausstellung der sieben freien Künste aus dem Bereiche der eigentlichen Wissenschaft und die Betrachtung derselben als Propädeutik zu den eigentlichen höheren Wissenschaften ein methodologisch bedeutsamer Gesichtspunkt. Es ist im Grunde genommen hier eine Unterscheidung zwischen der allgemeinen wissenschaftlichen Vorbildung, die durch die Fächer des Triviums und Quadriviums erworben wird, und zwischen den höheren Fachwissenschaften getroffen. Es tritt dieser Gesichtspunkt des propädeutischen Wertes der artes im 12. und 13. Jahrhundert namentlich in Hinsicht auf die Theologie mehrfach hervor. Denifle hat eine Reihe von Belegen für diese Einschätzung der freien Künste zusammengestellt. Petrus Comestor z. B. sieht in den artes nur ein „fundamentum". Auch nach Robert von Melun sind die artes nur „instrumentum veritatis". Man nannte die artes „scientiae adminiculantes ad theologiam". Odo von Châteauroux betrachtet die artes als Fundament und bemerkt, man solle sie bloß als „via" und „adminiculantes", nicht aber als „terminus" und

[1] „Differt autem scientia ab arte, quum ars est collectio preceptorum, quibus ad aliquid faciendum facilius quam per naturam informamur. Scientia autem est rerum cognitio cum certa ratione, quare ita sit. Sic itaque scientie ab artibus differunt."

„finis“ auffassen. Es galt auch in der äußeren Organisation des höheren Unterrichtes das Studium der artes in der Regel nur als Übergang zum Studium der Theologie. Es gab schon, ehe an der Pariser Universität das „Magisterium in artibus“ den Theologen zur Pflicht gemacht wurde, viele Scholaren und spätere magistri der Theologie, die magistri in artibus waren[1].

Neben der Aufnahme der Jurisprudenz in die Wissenschaftslehre und neben der Herausstellung der sieben artes aus dem Rahmen der eigentlichen Fachwissenschaften enthält diese Pariser Divisio philosophie noch Einzelbemerkungen von echt eigenartigem Inhalt. So gibt das Wort „theologia“[2] unserem Anonymus Veranlassung, auch über die Sprachen einen kleinen Exkurs einzuflechten. Es gibt nach seiner Auffassung drei Hauptsprachen: Hebräisch, Griechisch und Lateinisch. Die hebräische Sprache verdient den Vorzug vor den beiden andern Idiomen, weil sie die Ursprache ist oder auch weil sie bei der babylonischen Sprachverwirrung allein übrig blieb oder auch — es ist dies ein sonderbarer Einfall — weil das Kind, wenn es ohne Unterricht in einer Sprache aufwachsen würde, von selbst und naturgemäß Hebräisch reden würde. Die griechische Sprache beansprucht den Vorrang vor der lateinischen, weil sie über einen viel größeren Wortschatz als diese verfügt.

§ 4. Die Wissenschaftslehre des Radulfus de Longo Campo.

Eine Wissenschaftslehre, die schon an der Zeitgrenze dieses Bandes unserer Geschichte der scholastischen Methode liegt, aber doch des Zusammenhanges halber und auch des Inhalts wegen hier behandelt werden will, tritt uns in dem etwa 1216 geschriebenen Kommentar des Radulfus de Longo Campo zum „Anticlaudianus“ des Alanus de Insulis entgegen. Dieser Kommentar ist uns im Cod. lat. 8083 der Pariser Nationalbibliothek erhalten[3]. Er ist eine mit

---

[1] Denifle, Die Universitäten des Mittelalters I 99 ff, wo sich auch die näheren Quellennachweise finden.

[2] Fol. 58v: „Theologia cuius vocabulum ob dignitatem grece lingue et eorum, de quibus agit, immutatum permansit.“

[3] Über diese Handschrift vgl. B. Hauréau, Notices et extraits de quelques manuscrits I 325—333. Hier finden sich auch die wenig sichern biographischen Angaben über Radulfus de Longo Campo zusammengestellt. Hauréau setzt mit guter Begründung die Abfassung dieser Anticlaudianusglosse ungefähr in das Jahr 1216. Teile dieser Glosse finden sich in Cod. Bibl. nat. lat. 8301. Weitere Exemplare sind Balliol College 146 B und Clm 3075. Der Kommentar Radulfs de Longo

Abbildungen ausgestattete, ein reiches Maß von naturwissenschaftlichen Kenntnissen aufweisende Marginalglosse zu dem genannten Gedicht. Auf fol. 7v beginnt mit der „Diffinitio scientie“ die eigentliche Wissenschaftslehre. Die Wissenschaft wird als „rerum scibilium agnitio“ begrifflich bestimmt und in vier Hauptabteilungen, in Philosophie, Beredsamkeit, Poesie und Mechanik, gegliedert. Es stellen diese vier Wissenszweige die vier Heilmittel dar, welche der himmlische Arzt gegen die vier Hauptgebrechen des Menschenlebens verordnet hat. Die Philosophie beseitigt die Unwissenheit und führt zum Wissen, die eloquentia entfernt die Schweigsamkeit und gewährt Redefertigkeit, die Poesie vertreibt das Laster und legt Tugendkeime in das Herz, die Mechanik hilft körperlichen Gebrechen ab. Die Philosophie wird in der bekannten Weise als die Wissenschaft der göttlichen und menschlichen Dinge definiert. Die göttlichen Dinge sind die unkörperlichen Dinge. Die Philosophie gliedert sich in die Theorica, welche das Unkörperliche betrachtet, und in die Practica, welche vom Körperlichen handelt. Das Unkörperliche hinwiederum ist dreierlei: die unsichtbaren Substanzen, wie Gott, Nus, Weltseele und Engel, sodann die unsichtbaren Ursachen, wie die Naturen der Dinge, endlich unsichtbare Formen, wie Größe und Vielheit. Danach zerfällt auch die Theorica in drei Teile, nämlich in die Theologie oder die Lehre von den unsichtbaren Substanzen, in die Physik als in die Lehre von den unsichtbaren Ursachen, in die Mathematik, die Lehre von den unsichtbaren Formen. Gemäß der Verschiedenheit dieser Formen gibt es vier Unterarten der Mathematik: die Arithmetik, Musik, Geometrie und Astronomie. Die Arithmetik handelt von der Vielheit an und für sich, von der Zahl, die Musik beschäftigt sich mit der relativen Vielheit, mit Proportion und Harmonie, der Geometrie obliegt es, mit unbeweglichen Größen, wie die Erde eine ist, sich abzugeben, während die bewegliche Größe, der Himmel, Gegenstand der Astronomie ist. Es folgt dann noch eine Reihe von Unterabteilungen der Geometrie, Musik und Astronomie. Besonders reichhaltig und mannigfaltig sind die verschiedenen Zweige der Musik. Die Physik ist die Wissenschaft von den Naturen aller Dinge unterhalb und auch oberhalb des Mondes und unterscheidet sich in elementare (Meteorica), irdische und himm-

Campo zum „Antiklaudian“ ist auch berücksichtigt bei M. Baumgartner, Die Philosophie des Alanus de Insulis, Münster 1896, 10 75 93. Vgl. De Wulf, Histoire de la philosophie médiévale[2] 261.

lische Physik. Der irdischen Physik ist auch die Medizin, die hier aus der Mechanik herausgehoben ist, subalterniert[1]. Als letzter und erhabenster Hauptzweig der Philosophie erscheint die Theologie. Die Theologie gliedert sich in zwei Arten, in die theologia supercoelestis und subcoelestis, oder mit andern Benennungen in die theologia apothetica und hypothetica. Unter Berufung auf Scotus Eriugena leitet Radulfus de Longo Campo alsdann diese Zweiteilung aus zwei Seelenpotenzen, der thesis und extasis ab. Die thesis ist nichts anderes als die ratio, durch welche der Mensch in seinem von Natur ihm eigenen Zustand sich repräsentiert und über diesen naturgemäßen Zustand nicht hinausgeht, weil eben diese ratio das Menschliche und Irdische betrachtet. Die extasis hingegen ist jene Seelenkraft, in deren Betätigung der Mensch aus dem spezifisch menschlichen Stand seines Geisteslebens heraustritt. Diese extasis kann eine doppelte sein, eine nach unten, in der der Mensch unter sich selbst herabsinkt, und eine nach oben, durch welche der Mensch über den natürlichen Stand seines Geisteslebens hinaus- und hinaufgehoben wird. Diese extasis nach oben zeigt sich in zwei Formen, nämlich im intellectus, durch welchen der

---

[1] Fol. 7v: „Diffinitio scientie. Scientia itaque est rerum scibilium agnitio, dividitur autem scientia in quattuor species: philosophiam, eloquentiam, poesim, mechanicam. Celestis quidem medicus humane nature quattuor cernens principalia incommoda videlicet ignorantiam, taciturnitatem, vitium, defectum quattuor adhibuit remedia: contra ignorantiam philosophiam, contra taciturnitatem eloquentiam, contra vitium virtutem, contra defectum valetudinem. Philosophia siquidem removet ignorantiam et informat contrarium sc. agnitionem, eloquentia removet taciturnitatem et informat facundiam, poesis sicut postea patebit exstirpat vitium et superseminat virtutem, mechanica purgat defectum et instruit valetudinem. A philosophia incipientes: philosophia est divinarum rerum et humanarum scientia. Divine res appellantur incorporee. Dividitur ergo philosophia in duas species: in theoricam, que contemplatur incorporea, et practicam, que agit de corporeis. Theorica est itaque scientia philosophandi de incorporeis. Sed quia incorporea sunt quedam invisibiles substantie ut deus, noys, anima mundi, angeli, quedam invisibiles cause ut rerum nature, quedam invisibiles forme ut magnitudo, multitudo, theorica in tres species subdividitur: in theologiam, que agit de invisibilibus substantiis, in phisicam, que agit de invisibilibus causis et rerum naturis, in mathematicam, que agit de invisibilibus formis, et quia huiusmodi formarum sunt quattuor diversitates, mathematica dividitur in quattuor species sc. arithmeticam, musicam, geometriam, astronomiam. Arithmetica enim agit de multitudine secundum se sc. de numero, musica de multitudine relata, ut est proportio et consonantia, geometria de magnitudine immobili, ut est terra, astronomia de multitudine mobili, ut est celum."

Fol. 8r: „Phisica enim est scientia tractans de naturis omnium rerum, que sunt sub lunari globo et etiam quarumdam supra."

Mensch die Engel und die Seelen erkennt und in deren Betätigung er zum Geiste wird, und dann in der intelligentia, durch welche der Menschengeist das Göttliche, die Trinität, schaut und auf Grund der ekstatischen Schauung vergöttlicht wird. Diese Spekulation heißt deswegen Apotheosis, Vergöttlichung.

Aus der thesis entspringt die philosophia naturalis, die geistige Beschäftigung mit den Erdendingen; der intellectus ist Quelle und Träger der theologia hypothetica, die auf die reingeistigen Geschöpfe hingeordnet ist. Sie heißt theologia hypothetica, weil sie sich mit Objekten befaßt, die der göttlichen Autorität unterstellt sind. Aus der intelligentia fließt, wie schon gesagt, die theologia supercoelestis oder apothetica, weil sie sich mit dem über allem geschaffenen Sein stehenden Göttlichen beschäftigt[1].

Während sonach die extasis nach oben die höheren Formen der theologia bedeutet und die höchste Erhebung, die Vergöttlichung des Menschen, bewirkt, tritt in der extasis nach unten ein Herabsinken des Menschen unter seine Menschenwürde zu Tage. In scharfen Ausdrücken werden die beiden Arten dieser extasis inferior, die philologea, die in der Genußsucht und Unzucht bestehende ungeordnete Erdenliebe, und die philolobia, der Hochmut, geschildert und gegeißelt. Die philologea macht den Menschen zum Tiere, die philolobia zum Teufel[2].

An diese ausführliche Behandlung der Theorica mit ihren Hauptteilen und deren Verzweigungen schließt sich die Würdigung

---

[1] Fol. 8v: „Divisio theologie: Theologia dividitur itaque in duas species: supercelestem et subcelestem, ut testatur I. Scotus super ieargiam. He autem due species originem habent ex duabus potentiis anime, quarum una ab eodem appellatur thesis, alia extasis. Thesis autem nihil aliud est in hoc loco quam ratio, secundum quam potentiam homo in suo statu consideratur nec suum statum egreditur, quia ea humana et terrena considerat. Extasis autem prout hic accipitur est potentia anime, cuius speculatione homo extra se constituitur. Extaseos autem due sunt species: una inferior, qua homo infra est, alia superior, qua rapitur supra se. Superioris vero due sunt species, una quidem intellectus, qua homo considerat sc. angelos et animas secundum quam homo fit spiritus et ita supra se fit. Alia est, que intelligentia dicitur, qua homo trinitatem intuetur. Per hanc speculationem homo quodam modo deificatur. Unde ista speculatio apothesis i. divina censetur. Ex thesi vero nascitur naturalis philosophia, que circa terrena versatur. Ex intellectu nascitur ypothetica theologia, que circa spirituales creaturas attenditur. Unde ypothetica dicitur de hiis, que divine auctoritati supposita sunt . . . ex intelligentia vero supercelestis sive apothetica oritur. . . . Unde apothetica i. superpositiva oritur.“

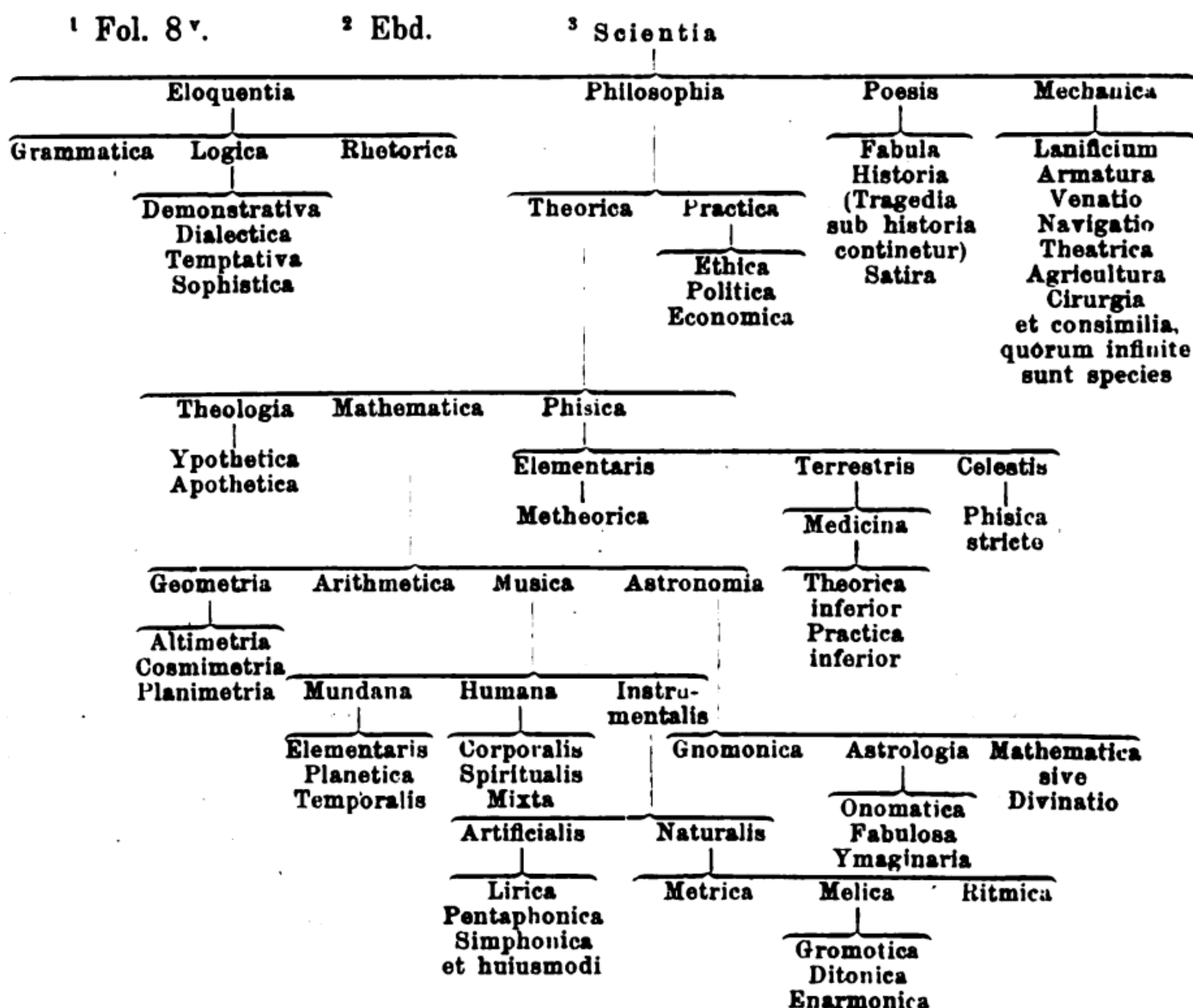
[2] Fol. 8v.

der Practica in ihren drei bekannten Teilen Ethik, Ökonomik und Politik an. Die Poesis als die „scientia claudens in metro vel prosa orationem gravem et illustrem“ wird in drei Arten, in die historia, fabula und in die ars oder comoedia, abgeteilt[1]. Hierauf werden die Hauptarten der Mechanica aufgeführt. Schließlich folgt noch die Einteilung der eloquentia in ihre drei Grundspezies, in die Grammatik, die richtig schreiben und lesen lehrt, in die Logik, deren drei Hauptfunktionen die Definition, die Einteilung und die Folgerung sind, in die Rhetorik oder in die Überredungskunst. Die Logik selbst gliedert sich wiederum in die dialectica, temptativa, demonstrativa und sophistica[2]. Es wird hier unter dialectica der Inhalt der „logica vetus“, unter temptativa die Topik, unter demonstrativa die „Analytica“, vor allem die „Analytica posteriora“, unter sophistica eben die Sophistik des Aristoteles zu verstehen sein.

Alle diese verschiedenen Wissenschaftseinteilungen finden schließlich in einem zusammenfassenden Stemma eine graphische Beleuchtung[3]. Einen damit fast identischen Stammbaum der Wissenschaften enthält Clm 1612, fol. 191r.

---

[1] Fol. 8v. [2] Ebd. [3]



Wenn auch mit dem auf fol. 9r angebrachten Stammbaum der Wissenschaften die eigentliche Wissenschaftslehre zum Abschluß gebracht ist, so gibt doch die fol. 19r im Anschluß an den „Antiklaudian" beginnende fragmentarische Erläuterung der artes liberales mannigfachen Anlaß zu methodologisch beachtenswerten Ausführungen. Besonders zeigt die Behandlung der Logik eine erhebliche Vertrautheit mit dem ganzen „Organon"[1]. Der im „Antiklaudian" angedeutete Vergleich des Aristoteles mit der Sphinx und des Porphyrius mit Ödipus, der die dunklen Rätsel der Sphinx löst[2], wird von Radulfus in einer für Aristoteles wenig schmeichelhaften Weise näher erläutert[3]. Der Übersetzertätigkeit des Boethius wird rühmend gedacht[4]. Auf fol. 37r bricht dieser Kommentar zum „Antiklaudian" mit der Behandlung der Astronomie ab. Das Charakteristische an der Wissenschaftslehre des Radulfus de Longo Campo ist die Eintragung neuplatonischer Gesichtspunkte in das aristotelische Einteilungsthema.

Wenn wir diese Einteilung der Wissenschaft, besonders die Gliederung der Theorica philosophiegeschichtlich würdigen wollen, so fällt namentlich der neuplatonische Einschlag in diesen Darlegungen auf. Neuplatonisch ist vor allem die Aufführung des *Νοῦς* und der Weltseele neben Gott und den Engeln als substantiae invisibiles, wie überhaupt die Unterscheidung von substantiae invisibiles, causae invisibiles und formae invisibiles neuplatonisches Kolorit verrät. Die für die Gliederung der Theologia maßgebenden Darlegungen über thesis und extasis sowie die Bestimmungen

---

[1] Auf fol. 21v u. 22r ist eingehend über die vier Spezies der Logik, sodann ‚de entimemate (Enthymem), de inductione, de diffinitione et descriptione, de diffinitione sillogismi et elenchi, de figuris sillogismorum, de speciebus divisionis" usw. gehandelt.

[2] M., P. L. CCX 511.

[3] Fol. 22v: „Quare per spinga intelligitur Aristoteles." Es folgt zuerst die Erzählung von Ödipus und der Sphinx. Dann heißt es: „Alludit ergo hic auctor fabule et dicit, quod porphirius est quasi alter edipus, quia sicut edipus reseravit proble maspingos, ita porphirius reseravit obscuras propositiones et obscura dicta aristotelis. Aristoteles siquidem superbus fuit et invidus. Unde obscure locutus est et etiam alexandro discipulo suo petenti, ut libros, quos ei legerat iterum legeret respondit: Non iterum legerem, si dares dimidium regni tui. Ita enim scripsi, ac si non scripsissem, et ita legi, ac si non legissem. Tandem tamen rogatu eius et quorumdam sociorum fecit rectoricam."

[4] Fol. 23r: „Boetius fuit translator a greco in latinum. Ideo subiungit (nämlich Alanus im „Antiklaudian"; M., P. L. CCX 511): ‚dicitque latinum.' Boetius enim exposuit omnes libros aristotelis et invenit commenta super eos."

des intellectus und der intelligentia als der zwei Grundformen der extasis superior sind gleichfalls neuplatonischer Provenienz und lehnen sich ziemlich eng an Reg. 99 der „Regulae theologicae" des Alanus de Insulis an[1]. Radulf beruft sich, wie wir oben sahen, hier auf Scotus Eriugenas Kommentar zum Pseudo-Areopagita. Dieser Quelle entstammen auch die Einteilung in theologia apothetica und hypothetica und die Bemerkung über die deificatio (θείωσις), einen der griechischen Patristik geläufigen und auch in der mittelalterlichen Mystik viel verwendeten Terminus[2]. Neuplatonische Einflüsse und Anregungen hat sicherlich unser Scholastiker ebenso wie Alanus aus der Schule von Chartres entgegengenommen. Hierher wird er auch den Ausdruck „anima mundi", der sich bei Alanus nicht findet, bezogen haben[3]. Wenn er auch einmal Plotin zitiert, so geschieht dies nicht auf Grund persönlicher Einsichtnahme von dessen „Enneaden", es handelt sich um ein aus dem Kommentar des Makrobius in „Somnium Scipionis" geschöpftes Plotinzitat[4]. Auf die Schule von Chartres mögen zu einem guten Teile auch die naturwissenschaftlichen Neigungen unseres Autors sich zurückführen lassen. Es treten diesbezüglich freilich auch schon Einwirkungen aristotelischer Schriften zu Tage. Wir finden außer dem „Megacosmus" des Bernhard Silvestris auch die aristotelischen Schriften „De anima" und „De somno et vigilantia", den Kommentar des Averroes zu letzterer Abhandlung, verschiedene Arbeiten von Avicenna und anderer arabischer Schriftsteller, deren Namen teilweise recht verstümmelt sind[5], bei Radulfus zitiert.

Drittes Kapitel.

Die Bibliothek der Scholastiker des 12. Jahrhunderts. Stoffzufuhr und Stoffbenützung.

§ 1. Stoffzufuhr und Stoffbenützung im allgemeinen.

Für den Entwicklungsgang der scholastischen Methode von den Tagen Anselms von Canterbury bis zum Anbrechen der Großscholastik ist eine bewegende und treibende Kraft das Anwachsen des Stoffes,

[1] M., P. L. CCX 674. Vgl. M. Baumgartner, Die Philosophie des Alanus de Insulis 92 f.

[2] Vgl. K. Bihlmeyer, Heinr. Seuses deutsche Schriften, Stuttg. 1907, 344 A.

[3] Über die platonische Lehre von der Weltseele bei den Denkern des 12. Jahrhunderts siehe M. Baumgartner a. a. O. 80.

[4] Hauréau, Notices et extraits I 328 A. 1. [5] Ebd. 327.

die Erschließung neuer Quellen. Es ist der Gesichtspunkt der Stoffzufuhr freilich in erster Linie für die inhaltliche Seite der Frühscholastik, für die Geschichte der Probleme und Theorien in dieser Epoche fruchtbar und bedeutsam. Indessen läßt schon der innere und innige Zusammenhang zwischen Wissensinhalt und Wissensform, zwischen dem Gegenstand des Problems und der Art und Weise der Problemstellung und Problembehandlung a priori eine Einwirkung der neuen Materialien auf die wissenschaftliche Arbeitsweise vermuten. Außerdem werden ja durch diese im Laufe des 12. Jahrhunderts hervorbrechenden Quellen gerade auctoritas und ratio, diese beiden treibenden Kräfte des Scholastizismus, gespeist. Die Systembildung erfährt hierdurch neue Orientierung, die Behandlung schwieriger Punkte, die Lösung von Einwänden und Schwierigkeiten neue Routinen und Praktiken. Fernerhin liegt schon im Streben nach neuen Quellen, im Stoffhunger, der diesen Zeiten eigen ist, ein methodisch interessanter Zug, wie auch die Adaptierung und Assimilation des neuen Materials mit dem bisherigen Wissensstoffe Anforderungen an methodisches Können und Wollen stellt. Schließlich haben auch diejenigen scholastischen Schriftsteller, welche uns über das wissenschaftliche Leben und Streben der Frühscholastik berichten, das Moment der Stoffzufuhr auch als methodisches Fortschrittsprinzip hervorgehoben. Besonders bei Johannes von Salisbury werden wir uns hieran erinnern können[1].

Um das Anschwellen der wissenschaftlichen Quellen im 12. und beginnenden 13. Jahrhundert in großen Zügen sich vergegenwärtigen zu können, wird man mit Nutzen die aus dieser Zeit uns erhaltenen Bibliothekskataloge einsehen müssen[2]. Die Bücherei der zweiten

---

[1] Zur Bibliothek der Frühscholastik vgl. Bäumker, Witelo 312—319; De Wulf, Histoire de la philosophie médiévale[2] 149—157; Überweg-Heinze, Grundriß der Geschichte der Philosophie II[9] 172 f 201 f 272 f; J. A. Endres, Geschichte der mittelalterlichen Philosophie 75 ff. Für die theologische Stoffzufuhr ist wertvoll: J. de Ghellinck S. J., Le traité de Pierre Lombard sur les sept ordres ecclésiastiques: ses sources et ses copistes, in der Revue de l'histoire ecclésiastique 1909, 290—302 720—728.

[2] Zur Literatur über diese Bibliothekskataloge vgl. G. Bekker, Catalogi bibliothecarum antiqui, Bonnae 1885; Gottlieb, Über mittelalterliche Bibliotheken, Leipzig 1890; L. Delisle, Bibliothèque de l'École des chartes XXI (1860) 393 bis 439 498—515; Mémoires de l'Institut XXIV (1861) 266—342; Le cabinet des manuscrits de la bibliothèque nationale II 104—141 427—550; III 1—295. Zur Orientierung vgl. auch L. Traube, Vorlesungen und Abhandlungen, I. Bd: Zur Paläographie und Handschriftenkunde (1909) 110 ff. Über einzelne Bibliotheken

Hälfte des 11. Jahrhunderts und speziell gegen Ende dieses Jahrhunderts repräsentiert sich uns typisch in einem Inventar der Handschriften des Klosters Santa Maria di Ripoll zu Barcelona aus dem Jahre 1047 und namentlich in dem Katalog der Bibliothek der italienischen Benediktinerabtei Pomposa, den 1093 der Kleriker Heinrich unter dem wissenschaftsbegeisterten Abt Hieronymus herstellte. Diese beiden Bibliotheken — Pomposa rühmte sich, an Reichtum der Handschriften nicht seinesgleichen zu haben — bargen vor allem patristische Schriften, räumten jedoch der profanen Literatur auch eine Stelle ein. Maria di Ripoll weist eine stattliche Zahl von „Libri artium" auf, während der Verfasser des Katalogs von Pomposa sogar sich veranlaßt sah, seinen Abt wegen der Aufnahme weltlicher und heidnischer Schriftwerke dem Unverstand und der Mißgunst gegenüber in Schutz zu nehmen[1]. Wenn wir an der Hand der Kataloge den Bestand der Bibliotheken etwa von der Zeit der Niederschrift des Inventars von Pomposa bis zum Beginn des 12. Jahrhunderts — als Typus begegnet uns hier (ca 1200) das zweite Handschriftenverzeichnis von Corbie — verfolgen, dann gewinnen wir das Bild eines Flusses, dessen Gewässer durch einmündende Nebenflüsse fortwährend sich mehrt und anschwillt. Es kommen hier vor allem die Bibliothekskataloge von Bec, von Prüfening, Engelberg, Wessobrunn, St Peter in Salzburg, Durham, Anchin und von Corbie in Betracht[2]. Wir sehen hier ganz deutlich, wie die Büchersammlungen durch die Literatur des 12. Jahr-

---

und das Anwachsen von deren Handschriftenbeständen siehe: M. Férotin, Histoire de l'Abbaye de Silos, Paris 1897, 257 ff; Giov. Mercati, Il Catalogo della biblioteca di Pomposa, Roma 1896; Cipolla, Ricerche sull' antica biblioteca del monastero della Novalesa, Turin 1894; M. R. James, The ancient libraries of Canterbury and Dover, Cambridge 1903; R. Beer, Die Handschriften des Klosters Santa Maria di Ripoll I u. II, in den Sitzungsber. der philos.-histor. Klasse der Wiener Akademie der Wissensch., 155. Bd, 3. Abt.; 158. Bd, 2. Abt.

[1] Mercati a. a. O. 37: „Quibus respondendum apostolicis verbis, quia in domo potentis non solum vasa aurea et argentea sed et fictilia sunt (2 Tim 2, 20). Idcirco itaque hoc itaque egit, ut pro studio et merito suo habeat unusquisque, in quibus oblectetur et proprium exerceat ingenium. Hinc et ipsa Veritas dicit: ‚In domo Patris mei mansiones multae sunt' (Io 14, 2). Credo ut quanto quis hic erit sanctior, tanto illic beatior. Idem quoque gentilium commentum librorum, si ad puram intentionem intelligantur, aedificant. Quid enim aliud sonant quam saecularem pompam nihil esse? Unde Apostolus: ‚Scimus, quoniam diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum' (Rom 8, 28)."

[2] Bekker, Catalogi bibliothecarum antiqui Nr 86 u. 127 95 103 112 u. 113 115 117 u. 126 121 79 u. 136.

hunderts, durch neu entdeckte und übersetzte antike und patristische Schriften sich bereichern und ausdehnen. Besonders läßt sich diese Vergrößerung der Bücherei bei den Abteien Bec und Corbie, von denen wir aus diesen Zeiten zwei Bibliothekskataloge haben, verfolgen. Freilich tritt in diesen Bücherverzeichnissen, wenn wir sie etwa mit den späteren Katalogen der Sorbonne vergleichen, die profane, speziell die philosophische Literatur noch ziemlich in den Hintergrund.

Während ein Einblick in die Bibliothekskataloge des 12. und beginnenden 13. Jahrhunderts eine mehr allgemeine Übersicht über die literarischen Hilfsmittel dieser Zeit gewährt, wird im einzelnen das Fortschreiten der Stoffzufuhr und Stoffbenützung aus den Schriften der Scholastiker selbst abzuleiten sein. Eine Erleichterung dieser Feststellungen kann in Äußerungen einiger Schriftsteller über die von ihnen verwertete Literatur gesehen werden. Beispiele solcher Mitteilungen über die eigene Lektüre haben wir an Bischof Theodulf von Orléans [1], an Winricus, Domscholaster zu Trier [2], an Eberhardus Bethuniensis [3], Cäsarius von Heisterbach u. a. [4] Es sind dies freilich Schriftsteller, die außerhalb der Reihe der eigentlichen Scholastiker stehen. Für die Quellenbenützung der Scholastiker selbst geben mehrfach die Handschriften Übersicht und Einblick. Der Cod. 1206 der Bibliothek von Troyes (s. XIII), ein anonymer, aus Clairvaux stammender Sentenzenkommentar, gibt die vom Lombarden benützten Quellen an und weist besonders auf die Übereinstimmung desselben mit Gandulphus hin [5]. In einer Erfurter Handschrift der Sentenzen des Petrus Lombardus (Cod. Amplon. 108 [4⁰], s. XIII) ist der Text mit Marginal- und Interlinearglossen versehen, die auf die Vorlagen und Quellen des Lombarden, z. B. Hugo von St Viktor, Gandulph, hinweisen und sogar auf irrige Väterzitate des „Magister Sententiarum" mit kritischem Verständnis hindeuten. Dieselbe Bibliothek enthält auch (Cod. Amplon. 73 [Fol.], s. XII—XIII) die „Glossa

---

[1] Gottlieb, Über mittelalterliche Bibliotheken 440.

[2] Ebd. 443. [3] Ebd.

[4] Annalen des Histor. Vereins für den Niederrhein XXXIV 29.

[5] Über diese Handschrift vgl. Gietl, Die Sentenzen Rolands, Freiburg i. Br. 1891, xxxviii; Roch de Chefdebien in der Revue Augustinienne, 15ᵉ mai 1898, 541; J. de Ghellinck in der Revue d'histoire ecclésiastique X (1909) 725 A. 1; M. Grabmann im Histor. Jahrbuch XXXI (1910) 76. Zuerst hat auf diese wie auch auf die Erfurter Handschrift 108 (4⁰) Denifle hingewiesen im Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters I 623 A. 4.

copiosa ordinaria magistri Petri Lombardi super primam partem psalterii" mit Quellenangaben am Rand. Es stehen hier die Namen der benützten Kirchenväter in roter Schrift am Rande. Ähnlich sind in Clm 18109 (s. XII), einer Handschrift der Sentenzen des Lombarden, am Rand die benützten Kirchenväter angegeben und ist zugleich durch einen Längsstrich der Umfang des Zitates angezeigt. Der Cod. lat. 3144 der Pariser Nationalbibliothek, eine an den Gedankengang des Pater noster sich anschließende theologische Arbeit aus dem Ende des 12. Jahrhunderts, notiert gleichfalls am Rande die benützten alten und neuen Quellen. Eine große Erleichterung für die Quellenanalyse der Hugo von St Viktor zugeschriebenen „Summa Sententiarum" gibt Cod. 238 der Universitätsbibliothek Erlangen (s. XII), der am Rand die Namen der zitierten Väter trägt und so rasch über das vom Scholastiker verarbeitete Quellenmaterial orientiert. Es liegt in solchen Quellenangaben, welche einzelne scholastische Handschriften der uns beschäftigenden Epoche aufweisen, eine Art Kult der Autorität und auch ein Anflug wissenschaftlicher Akribie geborgen. Dem Forscher sind solche Randnotizen ein willkommener Wegweiser für die Rekonstruktion der den Scholastikern zur Verfügung gestandenen Bibliothek.

Die Stoffzufuhr der Frühscholastik war hauptsächlich an Übersetzertätigkeit geknüpft. Durch Übertragung philosophischer und theologischer Werke aus dem Griechischen bzw. Arabischen wurden neue Quellen zugänglich gemacht, wurde dem Kompilator, dem systematisierenden Talent, dem scharfsinnigen Dialektiker wie auch dem mehr mystisch gestimmten Denker neue Geistes- und Herzensnahrung zugeführt. Es wohnt indessen dieser Übersetzertätigkeit des 12. Jahrhunderts, speziell aus dem Griechischen, auch eine über die damalige Zeit hinausragende, ja noch für die wissenschaftliche Gegenwart beachtenswerte Bedeutung inne. Valentin Rose[1] ist es, der auf den Gegenwartswert dieser Übersetzungen also hingewiesen hat: „Die mittelalterliche Ängstlichkeit der sich wiedererziehenden Wissenschaft, die gläubige Scheu, von der gegebenen Autorität einer überlegenen Vergangenheit abzuweichen, auch nur durch freie, also vielleicht falsche Auffassung abzuweichen, beherrschte jene Übersetzer der alten Geistesdenkmäler am meisten. Je mehr dadurch der bildende Einfluß dieser Übersetzungen beschränkt wurde,

[1] Die Lücke im Diogenes Laertius und der alte Übersetzer, in Hermes I (1866) 368.

desto wertvoller sind sie gelegentlich für uns, die wir unsere Bildung aus den Originalen schöpfen, zur Vergleichung mit den Texten dieser Originale, weil die griechischen Handschriften, nach denen sie im 12. oder 13. Jahrhundert gemacht wurden, notwendig älter sind als im allgemeinen die jetzt zu Gebote stehenden. Der große Haufe dieser ist ja die Arbeit fahrender flüchtiger Griechen oder von ihnen lernender Lateiner des 15. oder 16. Jahrhunderts; schon die des 14.—15. Jahrhunderts bilden eine geachtete Gruppe, und verhältnismäßig selten gehen sie weiter zurück."

§ 2. Wertung und Verwertung der antiken Klassiker in der Literatur des 12. Jahrhunderts.

Die Klassiker, die auctores, kommen als Quellenmaterial für die Scholastiker des 12. und beginnenden 13. Jahrhunderts weder in inhaltlich bestimmender noch methodisch bedeutsamer Weise in Betracht. Indessen ist es für die Charakteristik des wissenschaftlichen Denkens und Empfindens der Frühscholastik von Interesse, die Stellungnahme der damaligen Theologen zu den überlieferten Schätzen des antiken Humanismus in den Grundzügen kennen zu lernen. Zudem schenkt gegenwärtig die philologische Wissenschaft dem Fortleben der Antike im Mittelalter ein erfreuliches Maß wissenschaftlicher Aufmerksamkeit[1]. E. Norden[2] zollt dem Mittelalter großen Dank dafür, daß es die überwiegend größte Zahl der klassischen Schriftsteller durch Abschriften uns erhalten, und nimmt diese Kulturperiode gegen die Schmähungen der Humanisten in Schutz.

---

[1] L. Traube, Untersuchungen zur Überlieferungsgesch. röm. Schriftsteller I, in den Sitzungsber. der philos.-philol. u. histor. Klasse der kgl. bayr. Akad. der Wissensch. 1891, 387—428; Ders., Perrona Scottorum, ein Beitrag zur Überlieferungsgesch., ebd. 469—538; Ders., Vorlesungen und Abhandlungen, Bd II: Einleitung in die lateinische Philologie des Mittelalters, herausgeg. von P. Lehmann, München 1911. Taylor, Classical heritage of the Middle Ages, 1892. J. E. Sandys, A history of classical scholarship I, Cambridge 1908, 533—536. Novati, L'influsso del pensiero latino sopra la civiltà italiana del medio evo², Milano 1899. Pascal, Letteratura latina medievale, Catania 1909, 117—174. Ch. Cuissard, L'étude du Grec à Orléans depuis le IXᵉ siècle jusqu'au milieu du XVIIIᵉ siècle, Orléans 1883. Tougard, L'hellénisme dans les écrivains du moyen âge du VIIᵉ au XIIᵉ siècle, Paris 1886. Manitius, Philologisches aus alten Bibliothekskatalogen bis 1300, im Rhein. Museum XLVII (1892), Ergänzungsheft.

[2] Die antike Kunstprosa II², Leipzig und Berlin 1909, 680 ff 712—731; vgl. Ders., Die lateinische Literatur im Übergang vom Altertum zum Mittelalter, in Kultur der Gegenwart I 8², 436; Ders., Einleitung in die Altertumswissenschaft I, Leipzig 1910, 556.

Derselbe Forscher macht sodann auf die Unterscheidung von artes und auctores aufmerksam und behauptet, daß die artes das Fundament der höheren wissenschaftlichen Bildung waren, daß hingegen die klassischen auctores ganz in den Hintergrund traten und geradezu als gefährlich ausgeschlossen wurden. „Besser also, man warf den alten Plunder in die Ecke und begnügte sich mit dem auf Flaschen gezogenen Bildungsextrakt der artes.“[1] Dieses etwas scharfe Allgemeinurteil mildert Norden dadurch ab, daß er den humanistischen Bestrebungen des 12. Jahrhunderts Gerechtigkeit widerfahren läßt und Hildebert von Lavardin, einem Johannes von Salisbury, Bernhard von Chartres (den er irrtümlicherweise mit Bernardus Silvester identifiziert), Petrus von Blois und Matthäus von Vendôme, Männern, die für die Antike begeistert waren und in den klassischen Schriftstellern sich gut auskannten, verdientes Lob spendet. Der Berliner Philologe stellt hier seine geschichtliche Darlegung unter den Gesichtspunkt des literarischen Streites der Klassizisten und Scholastiker. Im 13. Jahrhundert standen sich die Schule von Orléans mit ihrer humanistischen Begeisterung für die auctores und die Pariser Artistenfakultät als Sitz und Hort vorwiegend logischer Bestrebungen feindlich gegenüber, wie dies in dem Gedichte des zeitgenössischen Troubadours Henri d'Andéli „La bataille des sept arts“ in drastischer Weise zur Darstellung kommt[2].

Die inhaltsreichen Darlegungen E. Nordens über das Verhältnis der Scholastik zu den alten Klassikern bekunden eine wesentlich objektivere und wohlwollendere Beurteilung der Scholastik, als wir sie z. B. bei Voigt[3] wahrnehmen. Indessen bedürfen auch Nordens Ausführungen mehrfach der Ergänzung und Modifikation. Vor allem scheint die von ihm behauptete Feindseligkeit der Kirche gegen die auctores nicht durch geschichtliche Tatsachen begründet zu sein. Wenn monastische Kreise des 11. und 12. Jahrhunderts von der Denkart Othlohs von St Emmeram und anderer den profanen Wissenschaften und auch den Klassikern gegenüber sich ablehnend verhielten[4], so ist dies nicht identisch mit einer feindseligen Stellung-

---

[1] E. Norden, Die antike Kunstprosa II 688. [2] Ebd. 728.

[3] Die Wiederbelebung des klassischen Altertums I³, Berlin 1893.

[4] Besonders war die Kongregation von Cluny den klassischen Studien feindlich gesinnt. „Die für ein ‚Schulbuch‘, d. h. für einen heidnischen Autor, übliche Gebärde bestand bei diesen Mönchen darin, daß man sich an den Ohren kratzte, wie es die Hunde zu machen pflegten; denn nicht mit Unrecht wird ein Heide mit einem solchen Tiere verglichen“ (P. Hil. Felder, Geschichte der wissenschaftlichen Studien im Franziskanerorden, Freiburg 1904, 404 ff).

nahme der Kirche selbst. Wie hätten sonst Männer wie Johannes von Salisbury, Petrus von Blois, deren kirchliche Richtung sicherlich außer Zweifel steht, sich in solchem Maße für die auctores, für humanistische Bestrebungen erwärmen können, wie hätte man dann mit hingebender Sorgfalt weiterhin die antiken Klassiker abschreiben und wie einen kostbaren Schatz hüten dürfen? Auch das Kirchenrecht des Mittelalters kennt keinerlei Verbot der Klassikerlektüre [1]. Ein interessanter Beleg für die Wertschätzung, die man im 12. Jahrhundert den auctores entgegenbrachte, ist Konrads von Hirschau (ca 1070—1150) „Dialogus super auctores sive Didascalon", eine mehrfach an Hugo von St Viktors „Didascalicon" erinnernde Schrift, aus der das redliche Bemühen, wie den christlichen so auch den heidnischen Klassikern gerecht zu werden, uns entgegentritt [2]. Nach einer orientierenden Einleitung, die vom Theodulkommentar des Bernardus Trajektensis abhängig ist und über literarische termini technici orientiert, werden die für die Humaniora bedeutsamen heidnischen und christlichen Autoren, nämlich Donatus, Cato, Äsop, Avianus, Sedulius, Juvencus, Prosper, Theodulus [3], Arator, Prudentius, Cicero, Sallustius, Boethius, Lucanus, Horaz, Juvenal, Homer, Persius, Statius und Virgilius, nach ihrer Persönlichkeit, nach dem Inhalt, Zweck und Nutzen ihrer Schriften gewürdigt. Wir haben hier eine Art literarhistorische Einleitung und Einführung in das Studium der Klassiker. Es sind dies auch die Autoren, die in den Bibliothekskatalogen des 12. Jahrhunderts uns fort und fort begegnen, ein Zeichen dafür, daß Konrad von Hirschau keine isolierte Stimme ist. Mit besonderer Hochschätzung redet dieser Ordensmann von Virgil und Cicero, die mit Seneka wohl die angesehensten und

---

[1] Vgl. Decr. Grat. D. XXXVII. Dazu Summa Rufini, ed. Singer, Paderborn 1902, 80 ff. Decr. Greg. IX l. 5, t. 5 de magistro.

[2] G. Schepß, Conradi Hirsaugiensis dialogus super auctores sive Didascalon, Wirceb. 1889. Vgl. Remigius Stölzle in den Blättern für das bayr. Gymnasialschulwesen 1888, 525 ff und im Katholik 1888, 401—417; E. Norden a. a. O. II 720 A.

[3] Die „Ecloga" des etwa im 9. Jahrhundert n. Chr. lebenden Schriftstellers Theodulus ist ein im Mittelalter vielgelesenes „carmen apologetico-didacticum" allegorischen Charakters, das die Erhabenheit der Dogmen des Christentums über den Aberglauben der Heiden in Form eines Dialogs zwischen Alithia und Pseustis feiert. Vgl. Theoduli eclogam recensuit et prolegomenis instruxit Dr Ioannes Osternacher, Ripariae apud Lentiam 1902. Handschriften des Theodul-Kommentars des Bernardus Trajektensis sind Clm 673 und 2601 (beide anonym und s. XIII) und a VI 37, n. 1 der Stiftsbibliothek St Peter in Salzburg.

einflußreichsten Klassiker im Mittelalter gewesen sind[1]. Konrad von Hirschau steht voll und ganz auf kirchlichem Boden, er schätzt die alten Klassiker und empfiehlt deren Lektüre, will aber auch den Maßstab der christlichen Lehre und Sitte auf das Studium der Antike angewendet wissen. Es stellt diese Schrift auch eine Verbindung von auctores und artes vor, indem unmittelbar an die Charakteristik der Klassiker eine gedrängte Übersicht über die Fächer des Triviums und Quadriviums sich anschließt. Neben Konrad von Hirschau erscheinen bei E. Norden[2] auch Giraldus Cambrensis und Hugo von Trimberg (beide aus dem 13. Jahrhundert) als begeisterte Befürworter des Studiums der auctores. Ein besonderes Gewicht legt der Berliner Philologe mit Recht auf die Pariser Exzerptenhandschrift (Cod. lat. bibl. nat. 17 903, s. XIII), die Auszüge aus einer Reihe lateinischer Dichter und Prosaiker enthält. Es ist wohl zu beachten, daß gerade das Vorhandensein solcher Exzerptensammlungen, welche den patristischen Florilegien parallel laufen, ein Beweis für eine hohe Einschätzung der Klassiker, für eine Bewertung der auctores auch als auctoritates sind[3]. Es ist übrigens diese Pariser Exzerptensammlung kein Unikum[4]. Clm 7977 (s. XIII) enthält an erster Stelle (fol. 1r—147v) patristische Exzerpte und Florilegien, woran sich zwei Sammlungen von „Proverbia philosophorum" (fol. 147v—161r; 161r—172v) reihen. In der letzteren derselben begegnen uns Aussprüche von Zosimus, Ovid, Avianus, Äsop, Horaz, Juvenal, Quintilian, Homer, Tibullus, Statius, Prosper, Cato, Pamphilus, Virgil, Persius, Lucanus, Claudianus, Boethius. Es kommt auch der Fall vor, daß ein und dieselbe

---

[1] Von Cicero sagt er: „Nobilissimus auctor iste libros plurimos philosophicos studiosis philosophiae pernecessarios edidit et vix similem in prosa vel praecedentem vel subsequentem habuit" (Schepß, Conradi Hirsaugiensis etc. 51). Das geistvolle Werk „Cicero im Wandel der Jahrhunderte" von Thaddäus Zielinski (2. Aufl., Leipzig 1908) nimmt auf das Mittelalter nicht genügend Rücksicht. Über das Fortleben Virgils im Mittelalter vgl. Comparetti, Virgilio nel medio evo², Firenze 1896.

[2] Antike Kunstprosa II 720 A.

[3] Über die auctoritates vgl. Prantl in den Sitzungsber. der kgl. bayr. Akad. der Wissensch. 1867, II 173—198.

[4] Ein Gegenstück zu Cod. lat. 17 903 ist Cod. lat. 15 155 derselben Pariser Nationalbibliothek (s. XIII), der zuerst poetische Stücke aus Virgil, Horaz, Ovid, Persius, Juvenal, Properz, Tibull, Martial, Lucan, Statius, Claudian, Maximian, Avian, Cato, Prudentius und Sedulius enthält und sodann mittelalterliche Poesien, hauptsächlich von Matthäus von Vendôme, in sich birgt. Vgl. über diese Handschrift Hauréau, Notices et extraits de quelques manuscrits IV 299—315.

Exzerptensammlung heidnische Schriftsteller, Kirchenväter und Theologen umspannt und dadurch gewissermaßen den auctores eine koordinierte Stellung gegenüber der christlichen Literatur einräumt. Ein interessantes Beispiel hierfür ist der Cod. lat. 11412 (s. XIII) der Pariser Nationalbibliothek, der von fol. 108^r—125^v eine solche Exzerptensammlung bietet. Einleitend bemerkt der anonyme Kompilator (fol. 108^r): „Quoniam ut iubet apostolus: omnia probate, quod bonum est tenete istius operis mei ac studii est multa philosophorum, doctorum ac scriptorum dicta colligere et ex plurimis diversos carpere flores.“ An erster Stelle stehen die heidnischen Philosophen und Klassiker: die sieben Weisen Griechenlands, dann Äsop, Pythagoras, Demokritus, Hippokrates, Sokrates, Diogenes, „Plato famosissimus“ (fol. 108^v), „Aristoteles, summus philosophus“ (fol. 109^r), Apulejus, Epikur, Theophrast, Krates, Plautus, Terenz, Cato, Cicero, Sallust, Varro, Virgil, Horaz, Ovid, Valerius, Seneka, Persius, Juvencus, Quintilian. Hieran reihen sich die Dicta der Kirchenväter und Theologen: des Athanasius, Gregor von Nazianz, Hieronymus, Ambrosius, Chrysostomus, Claudianus, Prudentius, Augustinus, Cassian, Prosper, Fulgentius, Boethius, Sidonius, Gregor d. Gr., Isidor, Hugo und Richard von St Viktor. Die Sammlung schließt mit Bernhard von Clairvaux ab[1].

Diese Darlegungen, die zugleich eine Erweiterung der Ausführungen E. Nordens durch handschriftliche Beiträge sind, dürften den Beweis dafür erbracht haben, daß die Kirche des 12. und 13. Jahrhunderts keineswegs gegen die auctores feindselig gestimmt war oder gar gegen das Studium der Antike Front machte.

Über den wirklichen Grund, warum gegen Ende des 12. und im 13. Jahrhundert mit der Weiter- und Ausbildung der Scholastik ein Rückgang des Klassikerstudiums Hand in Hand ging, hat Denifle[2] in seiner Geschichte der mittelalterlichen Universitäten quellenmäßige Auskunft gegeben. Dieser Grund liegt in der tonangebenden Stellung der Pariser Hochschule, woselbst die Dialektik und überhaupt Aristoteles in den artes liberales das Übergewicht erlangten, die Klassiker allmählich zurückdrängten und ausschieden und selbst dem Studium der Grammatik eine dialektische Färbung und Tendenz verliehen. In der Pariser Artistenfakultät liegt somit der Grund des Rückganges humanistischer Studien. Die Schulen,

---

[1] Eine ähnliche Exzerptensammlung enthält Cod. 445 (s. XIV) der Universitätsbibliothek Erlangen: Auctoritates sanctorum, philosophorum et poetarum collecte per fr. Erbonem ord. pred.

[2] Die Universitäten des Mittelalters I 757 ff.

die einen Hauptakzent auf Klassikerstudium legten, wie die von Orléans und Erfurt, mußten als Opfer dieser wissenschaftlichen Zeitströmung untergehen. Als letzte Spur von auctores an Universitäten konstatiert Denifle[1] die Bestellung eines Auctorista neben dem Theologus, Decretista und Logicus für die Universität Palencia (1220). Wenn auch aus der Schule allmählich die auctores verschwanden, so gab es doch auch im 13. Jahrhundert einzelne Persönlichkeiten, deren Schriften große Belesenheit in den Klassikern bekunden. Es sei nur an die „Summa de virtutibus" des Wilhelm Peraldus, an Vinzenz von Beauvais[2] und Roger Bacon erinnert. Den großen Scholastikern des 13. Jahrhunderts kann ihre Nichtbeschäftigung mit den alten Klassikern nicht zum Vorwurf gemacht werden, da solche Studien außerhalb ihrer philosophisch-theologischen Arbeitsgebiete lagen. Als Ornament treffen wir auch hier Klassikerzitate. So sind bei Bonaventura Stellen aus Gellius, Lucanus, Plinius, Ptolemäus, Sallustius, Plutarch, Priscianus, Lucretius, Terentius, Virgilius, Horatius, Ovidius, Persius und in reicherer Zahl aus Cicero und Seneka aufgeführt, ein Beweis dafür, daß dieser hervorragende Scholastiker und Mystiker keinerlei prinzipielle Bedenken gegen die antiken Klassiker hatte. Wir sind hier des Zusammenhanges halber über die zeitliche Grenze dieses Bandes der Geschichte der scholastischen Methode hinausgetreten, da die Darstellung der Hochscholastik sich mit den humanistischen Bestrebungen nicht befassen wird.

§ 3. Neue philosophische Quellen. Übersetzung und Rezeption der aristotelischen Analytiken, Topik und Elenchik.

Die philosophische Bibliothek zu Beginn des 12. Jahrhunderts bestand der Hauptsache nach in den von Boethius übersetzten und kommentierten Teilen der aristotelischen Logik (Kategorien und Perihermeneias, wozu noch die gleichfalls von Boethius überlieferte und erklärte Isagoge des Porphyrius sich gesellt), in einigen logischen Abhandlungen des Boethius (De divisione und De differentiis topicis), in der pseudoaugustinischen Schrift „Categoriae decem" und in mancherlei Partien der didaktisch-enzyklopädischen Schriften des Marcianus Capella, Cassiodor und Isidor[3].

---

[1] Die Universitäten des Mittelalters I 475 A.

[2] E. Boutaric, Vincent de Beauvais et la connaissance de l'antiquité classique au treizième siècle, Paris 1875.

[3] Vgl. Grabmann, Geschichte der scholastischen Methode I 189 213 215.

Das Anwachsen dieser philosophischen Bibliothek im Verlauf des 12. Jahrhunderts betätigte sich teils durch allgemeinere Verbreitung und Benützung bisher nur wenig bekannter Quellen teils durch Übersetzung seither unbekannter philosophischer Autoren. Auch die eigene schriftstellerische Tätigkeit der Frühscholastik bewirkte ein Zunehmen der philosophischen Literatur. Weiterhin ist zu beachten, daß auch die in reicherem Umfang ausgenützte Patristik eine Fülle philosophischer Materialien und Anregungen darbot. Das Anschwellen der philosophischen Quellen in der Ära der Frühscholastik bis hinein in die Großscholastik vollzog sich vornehmlich durch Zufluß platonischen bzw. neuplatonischen und aristotelischen Schrifttums.

Platos[1] Name hatte im 12. Jahrhundert im großen und ganzen einen besseren Klang als der des Stagiriten. Schon die Sympathien Augustins wiesen diese Zeiten, denen der große Bischof von Hippo alles galt, auf den Stifter der Akademie hin. Vor allem waren es naturwissenschaftlich interessierte oder auch poetisch angeregte Persönlichkeiten und Kreise, die sich zu Plato hingezogen fühlten. Freilich war nur ein kleiner Bruchteil der platonischen Schriften im 12. Jahrhundert bekannt. Eigentlich war es nur ein von Chalcidius ins Lateinische übertragenes Timäusfragment, das als Versuch einer Konstruktion des Weltganzen aus philosophischen Prinzipien, als poetische Schilderung der Weltbildung namentlich in der naturwissenschaftlichen wie humanistischen Tendenzen sich hingebenden Schule von Chartres höchsten Ansehens sich erfreute[2]. Es findet sich dieses Timäusfragment häufig in den Bibliothekskatalogen, in der Regel in Verbindung mit dem Kommentar, den der Übersetzer Chalcidius dazu geschrieben[3]. Es war dieser eklektisch gehaltene Kommentar, der auch Gedanken aus andern platonischen Schriften, Lehrpunkte des Aristoteles und der Stoa in sich birgt, eine Fundgrube philosophiegeschichtlichen Wissens. Viel weniger als das Timäusfragment waren die platonischen Dialoge Menon und Phaedon, die durch Henricus Aristippus aus S. Severina in Calabrien († 1162) auf Anregung des Großadmirals Majo und des Erzbischofs

---

[1] Ch. Huit, Le Platonisme au XIIe siècle, in Annales de la philosophie 1889, t. XXI, s. II. M. Baumgartner, Die Philosophie des Alanus de Insulis 9.

[2] Vgl. Switalski, Des Chalcidius Kommentar zu Platos Timäus, Münster 1902.

[3] Z. B. Cod. lat. 16 579 der Bibliothèque nationale zu Paris (s. XII).

Hugo von Palermo ins Lateinische übertragen wurden, verbreitet und benützt[1].

Als weitere Quellen des Platonismus kommen für das 12. Jahrhundert der unter den Werken des Apulejus von Madaura stehende Dialog Asclepius und des Makrobius Kommentar zum „Somnium Scipionis" in Betracht[2]. Das Schrifttum des Pseudo-Dionysius Areopagita wird bei Erörterung der patristischen Quellen zu würdigen sein. Die Einwirkung des „Liber de causis", welcher durch Gerhard von Cremona ins Lateinische übertragen wurde, auf die scholastische Gedankenwelt fällt über den Zeitraum dieses Bandes hinaus und muß im dritten Bande unserer Geschichte der scholastischen Methode näher gekennzeichnet werden.

Der Entwicklungsgang der Scholastik in Doktrin und Methode ist wesentlich durch die fortschreitende Aristotelesrezeption[3], durch die stufenweise sich vollziehende Hineintragung der aristotelischen Gedankenwelt in das mittelalterliche Denken und Wissen, bedingt und gegliedert. Die erste Etappe dieser Aristotelesrezeption ist die für die Frühscholastik bedeutsame Aneignung des ganzen aristotelischen „Organons". Die zweite Etappe, die zugleich den Beginn der Hochscholastik bedeutet und bewirkt, besteht darin, daß der ganze Aristoteles, seine Metaphysik, Physik, Psychologie, Ethik usw., zugleich mit den Werken der arabisch-jüdischen Spekulation und verschiedenen neuplatonischen Materialien geistiges Arbeitsgebiet und geistiges Eigentum der abendländischen Gelehrtenwelt wird.

---

[1] Vgl. L. Traube, Vorlesungen und Abhandlungen, Bd II: Einführung in die lateinische Philologie des Mittelalters, herausgeg. von P. Lehmann, München 1911, 86.

[2] Vgl. Bäumker, Die europäische Philosophie des Mittelalters, in der Kultur der Gegenwart I 5, 313.

[3] Zur Literatur über die Aristotelesrezeption, speziell das Bekanntwerden des ganzen aristotelischen „Organons", vgl. A. Jourdain, Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote et sur des commentaires grecs ou arabes employés par les docteurs scolastiques[2], Paris 1843; Prantl, Geschichte der Logik im Abendlande II 98 ff; Clerval, Les Écoles de Chartres au moyen âge, Paris 1895, 222 244 ff; H. Rashdall, The Universities of Europe in the Middle Ages I, Oxford 1895, 350 ff; Mandonnet, Siger de Brabant (étude critique)[2], Louvain 1911, 6 ff; Chollet, Aristotelisme de la scolastique, im Dictionnaire de théol. cathol. I 1869—1887; Marchesi, L'Etica Nicomachea nella tradizione latina Medievale, Messina 1904, 20 f; Bäumker a. a. O. I 5; J. Schmidlin, Die Philosophie Ottos von Freising. B. Otto und Aristoteles, im Philos. Jahrbuch 1905, 160—175.

Für uns kommt in diesem Bande, der sich bis zur Schwelle der Hochscholastik erstreckt, hauptsächlich die Rezeption des ganzen aristotelischen „Organons" als geschichtliche Tatsache und als treibender Faktor im Werdegang der Scholastik des 12. Jahrhunderts in Betracht. Der Scholastik zu Beginn des 12. Jahrhunderts waren nur kleine Ausschnitte aus dem aristotelischen Schrifttum, nämlich die Kategorien und Perihermeneias in boethianischer Übersetzung und Erklärung, wozu noch die Isagoge des Porphyrius kam, bekannt. Abälard kennt in seiner gegen 1121[1] geschriebenen „Dialectica" nur die zwei genannten Schriften des Stagiriten, welche mit der Isagoge und vier Traktaten des Boethius das gesamte logische Quellenmaterial ausmachten. Die Energie dialektischer Denkarbeit wurde mächtig gesteigert durch Angliederung der übrigen Teile des aristotelischen „Organons" an die seitherige Schullogik.

Nach Mitteilungen Johannes' von Salisbury hat sich schon Adam de Petit-Pont (Parvipontanus), der Verfasser einer in zwei Rezensionen überlieferten „Ars dialectica" (ars disserendi) und eines Traktates „De utensilibus", freilich in recht spitzfindiger Weise, mit den aristotelischen Analytiken befaßt[2]. Auch Gilbert de la Porrée kennt in seinem „Liber sex principiorum" die Analytiken[3]. Ein bedeutsames Dokument für die Rezeption der aristotelischen Logik ist das ca 1135—1141 fertiggestellte Heptateuchon des Thierry von Chartres, eine in Codd. 497 und 498 der Bibliothek von Chartres uns erhaltene Enzyklopädie der artes liberales[4]. Es sollte dieses Heptateuchon nach der Absicht des Verfassers ein Handbuch des profanen Wissens der damaligen Zeit vorstellen und die den Fächern

[1] Zur Berechtigung dieser Jahreszahl als ungefährer Abfassungszeit der „Dialectica" (Cousin gibt 1140—1142, De Wulf ca 1136, Prantl vor 1132 an) vgl. G. Robert, Les Écoles et l'enseignement de la théologie pendant la première moitié du XIIe siècle 188—190.

[2] Metal. l. 4, c. 3 (M., P. L. CXCIX 917). Vgl. l. 2, c. 10 (M., P. L. CXCIX 868). Über Adam Parvipontanus vgl. Cousin, Fragments philos. II[5], Paris 1865, 385 bis 389; Thurot in der Revue critique II 1, 197. Über die „oratio magistri Adae Parvipontani de Utensilibus ad domum regendam", welche von M. Scheler in seiner „Lexicographie latine du XIIe et du XIIIe siècle" ediert ist, berichtet Hauréau, Notices et extraits etc. III 197—218.

[3] M., P. L. CLXXXVIII 1268.

[4] Clerval, L'enseignement des arts libéraux à Chartres et à Paris dans la première moitié du XIIe siècle d'après l'Heptateuchon de Thierry de Chartres, in Congrès scientifique international des catholiques tenu à Paris 1888 II 277—296; Ders., Les Écoles de Chartres au moyen âge du Ve au XVIe siècle, Chartres 1895, 220 ff.

des Triviums und Quadriviums zu Grunde gelegten Autoren übersichtlich zusammenstellen. Als Materialien der Dialektik sind hier aufgeführt: die Isagoge des Porphyrius in der Übersetzung des Boethius, sodann die Kategorien, Perihermeneias, Analytica priora, Logik und Elenchen des Aristoteles, eine logische Arbeit eines Anonymus, schließlich von Boethius sämtliche logische Abhandlungen nebst dem Kommentar zur Topik des Cicero. Wir haben hier also das ganze aristotelische „Organon" mit der einzigen Ausnahme der „Analytica posteriora" als Grundlage und Grundriß des logischen Unterrichts in der Schule von Chartres vor uns. Daß die „Analytica posteriora" fehlen, mag in deren von Johannes von Salisbury hervorgehobenen inhaltlichen Schwierigkeiten, also wohl in didaktischen Erwägungen, begründet sein. Eine inhaltliche Beurteilung und selbständige Würdigung der logischen Schriften des Aristoteles müssen wir im Heptateuchon leider vermissen.

Der erste Schriftsteller des 12. Jahrhunderts, der über das ganze aristotelische „Organon" ausführlichere, sachkundige Auskunft gibt, ist ein Chronist und Geschichtsphilosoph, Bischof Otto von Freising. In seiner Chronik (2, 8) gedenkt er in einem philosophiegeschichtlichen Exkurse der beiden größten griechischen Philosophen Plato und Aristoteles. Der erstere hat, so führt er aus, über die Macht, Weisheit und Güte Gottes, über die Entstehung der Welt und Erschaffung des Menschen so trefflich, tiefgehend und mit solcher Annäherung an die christliche Wahrheit gehandelt, daß manche auf die Annahme verfallen sind, der griechische Philosoph habe diese Wahrheiten in Ägypten vom Propheten Jeremias gehört und gelernt, eine Annahme, die Otto schon aus chronologischen Gründen sich nicht aneignet. Aristoteles ist Logiker. Er hat die Logik in sechs Bücher, in die Prädikamente, Perihermeneias, Analytica priora, Logica, Analytica posteriora und in die Elenchen abgeteilt. Beachtenswert ist die prägnante Charakteristik, die Otto von jedem dieser Bücher entwirft. Die Prädikamente befassen sich mit den einfachen Termini, Perihermeneias behandelt die Sätze, die Analytica priora erörtern die Anordnung der Sätze zu Syllogismen, wobei das Urteil gereinigt und instruiert wird, die Logik hat die Methoden, den Weg syllogistischen Verfahrens zum Gegenstand, die Analytica posteriora orientieren über das mit Notwendigkeit vorgehende wissenschaftliche Beweisverfahren, die Elenchen machen auf die sophistischen Trugschlüsse aufmerksam. In dieser Weise rüstet Aristoteles den Philosophen mit einer Wissenschaft aus, die ihn nicht bloß zur

Erkenntnis der Wahrheit, sondern auch zur Vermeidung des Irrtums befähigt[1]. Otto von Freising hebt sodann hervor, daß Aristoteles „princeps et inventor" der Logik ist, und begründet dies mit dem Selbstzeugnis des Stagiriten am Schlusse seiner Elenchen[2]. Weiterhin rühmt unser Chronist, der mit Geschick und Urteil als Philosophiehistoriker auftritt, dem Begründer der Logik speziell seine Verdienste um die Ausbildung des Syllogismus nach. Aristoteles, sagt er, hat zuerst die eine logische Konsequenz ermöglichende Anordnung der Syllogismen nach Materie und Form gelehrt. Als Beleg hierfür wird ein freilich wenig zur Sache sprechendes — es handelt sich vielleicht um ein Versehen des Schreibers[3] — Aristoteleszitat angeführt. Danach wird die Tragweite der aristotelischen Technik des Syllogismus geschichtlich durch den Hinweis auf die voraristotelische Logik hervorgehoben. Es wurde vor Aristoteles auch syllogistisch verfahren, jedoch nach keiner wissenschaftlich festgelegten und wirkliche Folgerichtigkeit gewährenden Methode, sondern mehr nach einem gelegenheitlichen Verfahren, das bald so bald anders vorgeht und mehr zufällig das Richtige trifft. Als Tatsachenbeweis für diese allgemeine philosophiegeschichtliche Erwägung führt Otto einen von Boethius überlieferten Syllogismus Platos an, der in den „Analytica priora" des Aristoteles in stringenter Beweisführung als falsch hingestellt wird[4].

---

[1] „Alter logicam in sex libros, id est praedicamenta, perihermenias, priora analitica, topica, posteriora analitica, elencos distinxit. Quorum primus de simplicibus terminis, secundus de propositionibus, tertius de complexione propositionum utili ad syllogizandum, iudicium purgans et instruens, quartus de methodis id est via syllogizandi, quintus de demonstrationis necessitate, sextus de cantela sophisticarum fallaciarum docet. Ut ita perfectum philosophum non solum ad cognoscendae veritatis, sed ad vitandae falsitatis scientiam perfecte informet" (Chron. 2, 8 [M. G. SS. XX 147]). Daß dieser Text handschriftlich verbürgt ist, ist dargetan von Schmidlin, Die Philosophie Ottos von Freising 165 A. 5.

[2] „Denique se artis seu facultatis huius principem ac inventorem dici debere ipsemet in fine gloriatur elencorum hoc modo" etc. (Schmidlin a. a. O.). Es folgt dann die Stelle aus der Elenchik.

[3] Vgl. Schmidlin a. a. O. 170.

[4] „Item quod syllogismorum necessariam complexionem in materia et forma, propter quae logicum negotium inchoatur, primus tradiderit, ibidem testatur dicens" (folgt das Aristoteleszitat). „Inde est quod quamvis ante ipsum fuerit syllogizatum, non tamen ex necessitate, sed quasi casualiter, id est, ut non semper sic, sed quandoque sic, quandoque non sic. Unde est ille Platonis syllogismus, quem Boetius in commento super perihermenias ponit. Sensus, inquit, non contingunt substantiae notionem. Quod non contingit, nec ipsius veritatis contingit notionem. Sensus igitur veritatis notionem non contingit."

Aus der Charakteristik der einzelnen Bestandteile des „Organons", aus der Einfügung längerer, den Elenchen entnommener Zitate und aus den zutreffenden Bemerkungen über die bahnbrechende Tätigkeit des Stagiriten auf dem Gebiete der Logik überhaupt und speziell der syllogistischen Technik ist zur Genüge ersichtlich, daß Otto von Freising zur aristotelischen Logik, insbesondere zu den bisher nicht bekannten Büchern derselben, zur „logica nova", sich wissenschaftlich hingezogen fühlte. Es überrascht uns deswegen nicht, wenn Rahewin, der Kaplan und Freund Ottos, es als eine wissenschaftliche Tat seines Bischofs vermerkt, daß er die Subtilität der aristotelischen Bücher in der Topik, Analytik und Elenchik wohl zuerst in unsere deutsche Heimat brachte. Ottos Name ist für immer mit der Einführung und Verbreitung der ganzen aristotelischen Logik in deutschen Landen verknüpft.

Wir sehen uns nunmehr vor die Fragen gestellt: Welches waren denn die Übersetzungen der aristotelischen Topik, Analytik und Elenchik, die Otto von Freising in Deutschland verbreitete? Wie kam der Bischof von Freising zu dieser lateinischen Aristotelesübersetzung? Für unsere Zwecke liegt der Nachdruck auf der ersteren Frage, zudem deren Beantwortung Licht auf die andere Frage fallen läßt. Wenn wir die von Otto von Freising angeführten Aristotelesstellen uns näher besehen, so haben wir mit wenigen Varianten den Text der Schullogiken der nachfolgenden Scholastik vor uns, wie er in zahlreichen Handschriften des 13., 14. und 15. Jahrhunderts uns überliefert ist[1]. Otto von Freising hatte dieselbe lateinische Übertragung der Topik, der beiden Analytiken und der Elenchen vor sich, die auch Albert d. Gr. und Thomas von Aquin bei ihren Aristoteleserklärungen verwerteten[2]. Kurzum, die Frage nach den Aristotelestexten des Otto von Freising erweitert sich zu der philosophiegeschichtlich bedeutsamen Frage nach der Herkunft und Entstehung des der folgenden Scholastik vorliegenden lateinischen Textes der beiden Analytiken, der Topik und der Elenchen, also des weitaus größeren und wichtigeren Teiles der aristotelischen Logik.

Man hat bis in die allerneueste Zeit herein in der Geschichte der Philosophie zur Anschauung hingeneigt und mit größerer oder

---

[1] Eine Zusammenstellung der Texte gibt Schmidlin, Die Philosophie Ottos von Freising 173—175.

[2] Die Übersetzertätigkeit Wilhelms von Moerbeke erstreckte sich nicht auf die Logik des Aristoteles. Thomas benutzte hier denselben Text wie die andern Scholastiker. Näheres hierüber wird der dritte Band bringen.

geringerer Sicherheit diese Anschauung ausgesprochen, daß Otto von Freising die Topik, die Analytiken und die Sophistici elenchi in der boethianischen Übersetzung nach Deutschland gebracht hat. Diese Auffassung findet sich z. B. noch in der neuesten Auflage von Überweg-Heinze[1] und bei De Wulf[2]. Indessen überzeugt uns schon ein Blick in die von Otto angezogenen Aristoteleszitate, daß wir es hier nicht mit einer Arbeit des letzten Römers zu tun haben. Vernehmen wir, was E. Norden[3] über die Latinität des Boethius berichtet: „In durchaus klassischem Stil von einer geradezu bewundernswerten Reinheit ist das edelste Werk des ausgehenden Altertums geschrieben, die ‚Consolatio' des Boethius. Der Schwung der Gedanken läßt ihn als Verehrer Platons, der Schwung der Sprache als Verehrer Ciceros erkennen." Ein Schriftsteller nun, dem solche Qualitäten als Stilisten und Latinisten von berufenster Seite zugesprochen werden, kann doch unmöglich die Latinität, die uns in den Aristoteleszitaten des Otto von Freising und in den Analytiken, der Logik und der Elenchik der scholastischen Schullogik entgegentritt, hervorgebracht und sich etwa grammatische Verstöße wie parvissimum geleistet haben. Wenn Boethius außer seinen Übersetzungen von den Kategorien und von Perihermeneias, die in ihrer Latinität unvergleichlich hoch über der „logica nova" der mittelalterlichen Schullogik stehen, noch die andern logischen Schriften des Aristoteles ins Lateinische übertragen hat, so sind diese Übertragungen verloren gegangen. Ein solch gänzliches Verschwinden einer boethianischen Übersetzung der Analytiken, der Topik und Elenchik ist um so auffallender, als die Übertragungen des Boethius von den Kategorien und von Perihermeneias mit Kommentaren und mit seinen logischen Abhandlungen uns in zahlreichen Handschriften erhalten sind und auch in den mittelalterlichen Bibliothekskatalogen häufig wiederkehren. Man wird, bevor nicht gegenteilige handschriftliche Funde gemacht werden, am füglichsten die Übersetzertätigkeit des letzten Römers rücksichtlich der aristotelischen Schriften auf die Kategorien und Perihermeneias ein-

---

[1] Grundriß der Geschichte der Philosophie II[9] 202.

[2] Histoire de la philosophie médiévale[3] 156. Auch M. Manitius (Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters, 1. Teil, München 1911, 30) schreibt: „Priora et posteriora Analytica des Aristoteles. Jede der beiden Schriften des Aristoteles hat Boethius in zwei Büchern übersetzt und kommentiert." S. 31 schreibt Manitius: „Boethius begann hierbei mit der Ubersetzung der Topik des Aristoteles, die vollständig erhalten ist."

[3] Antike Kunstprosa II 585.

schränken dürfen. Man hatte auch im Mittelalter keine allzugroße Vorstellung von dem Umfang der Übersetzertätigkeit des Boethius, wie z. B. die Bemerkung Roger Bacons beweist: „Et ipse aliqua logicalia et pauca de aliis transtulit in latinum.“ [1] Zu den seltsamsten literarischen Versehen zählt die Aufführung von Übersetzungen der „Analytica priora“ und „posteriora“, der „Topica“ und „Sophistici elenchi“ unter den echten Schriften des Boethius in der Basler Ausgabe 1546 seiner Werke und auch bei Migne, der den Basler Text unverändert abdruckt. Der Autor dieser Übersetzungen ist nämlich der Humanist Johannes Argyropulos († 1486), der diese Partien der mittelalterlichen Schullogik in besseres Latein gegossen hat. Diese Übersetzung des Argyropulos, welche z. B. von Eck [2] in seiner Erklärung der aristotelischen Logik benützt wurde, figuriert bis in die neueste Zeit herein, trotzdem Schaarschmidt [3] und V. Rose [4] auf ihren pseudoboethianischen Charakter aufmerksam gemacht haben, unter der literarischen Hinterlassenschaft des Boethius. J. Schmidlin [5] hat das Verdienst, auf diesen Aufsatz wieder aufmerksam gemacht und wichtige Fingerzeige zur Feststellung der Provenienz der von Otto von Freising zitierten und in der scholastischen Schullogik festgelegten lateinischen Analytiken, Topik und Elenchik gegeben zu haben. In allerneuester Zeit hat Webb [6] in den Prolegomena zu seiner Ausgabe des Policraticus von Johannes von Salisbury zur Frage der translatio dieser aristotelischen Schriften Stellung genommen und dabei freilich an der Sicherheit der Feststellungen Roses in manchen Stücken etwas gezweifelt, ohne indessen wesentlich neue Momente beizubringen. In den folgenden Ausführungen sei der Versuch gemacht, unter Berücksichtigung der einschlägigen Literatur das, was sich auf Grund des Quellenmaterials in dieser schwierigen Frage Bestimmtes sagen läßt, zusammenzustellen.

Sicher werden wir diese Aristotelesübersetzung als das Werk italienischer Autoren ansehen können und müssen. Das moderne Interesse hat sich mit solcher Ausschließlichkeit der arabisch-lateini-

---

[1] Opus maius 19.

[2] Commentarii in varios Aristotelis libros, Augustae Vind. 1517—1520.

[3] Johannes Saresberiensis (1862) 120.

[4] Die Lücke in Diogenes Laertius und der alte Übersetzer, in Hermes, Zeitschrift für klassische Philologie I (1866) 366 ff.

[5] Die Philosophie Ottos von Freising 168 ff.

[6] Ioannis Saresberiensis Episcopi Carnotensis Policratici libri octo, ed. Webb I, Oxonii 1909, XXIII—XXVII.

schen Übersetzungsliteratur des Mittelalters zugewendet, daß die rege Tätigkeit italienischer Literaten in der Übertragung griechischer Texte ins Lateinische nicht die verdiente Durchforschung und Würdigung gefunden zu haben scheint.

In der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts und noch darüber hinaus entfalteten Italiener eine lebhafte Tätigkeit in der Übersetzung griechischer Philosophen und Kirchenväter ins Lateinische. Es gab überhaupt im 12. Jahrhundert eine ziemliche Zahl von Italienern, die des Griechischen kundig waren [1]. Diese Übersetzer lassen sich in zwei Hauptgruppen teilen, in eine solche, die in direkten Beziehungen zu Byzanz stand, und in eine andere am Königshofe von Palermo.

Die erste Klasse dieser Übersetzer tritt uns im Zusammenhang mit der zu Beginn des 12. Jahrhunderts sich anbahnenden Annäherung zwischen Byzanz und dem Papsttum entgegen. Nachdem im Jahre 1117 der Mailänder Erzbischof Grossolanus als Gesandter Paschals II. vor Kaiser Alexius Komnenus eine Disputation über die Lehre vom Hervorgang des Heiligen Geistes aus dem Sohn gehalten, weilte im Jahre 1136 im Interesse der Unionsbestrebungen der Bischof Anselm von Havelberg als Abgesandter Lothars II. am Hofe des Kaisers Johannes Komnenus [2]. Hier hatte er eine Disputation mit Erzbischof Niketas von Nikomedien. Dieser Disputation wohnten nun, wie Anselm selbst an Papst Eugen III. berichtete, drei des Griechischen wohl kundige und wissenschaftlich gebildete Italiener an, nämlich Jakob von Venedig, Burgundio von Pisa und Moses von Bergamo [3]. Zwei von diesen Italienern nun sind uns als Übersetzer griechischer Werke ins Lateinische bekannt. Johannes Burgundio von Pisa hat, wie wir anderwärts sehen werden, bedeutsame griechische Vätertexte durch treffliche Übertragungen dem lateinischen Abendland zugänglich ge-

---

[1] Vgl. G. Tiraboschi, Storia della letteratura italiana III 2, Firenze 1806, 334. Gradenigo, Ragionamento istorico-critico intorno la letteratura greco-italiano, Brescia 1759, c. 8.

[2] Über diese Gesandtschaft Anselms von Havelberg vgl. J. Dräseke, Bischof Anselm von Havelberg und seine Gesandtschaftsreisen nach Byzanz, in der Zeitschrift für Kirchengeschichte XXI (1900) 160—185, bes. 167 u. 173 f.

[3] „Aderant quoque non pauci Latini, inter quos fuerunt tres viri sapientes in utraque lingua periti et literarum doctissimi, Iacobus nomine, veneticus natione, Burgundio nomine, pisanus natione; tertius inter alios praecipuus graecarum et latinarum literarum doctrina apud utramque gentem Moyses nomine, italus natione ex civitate Pergamo: iste ab universis electus est, ut utrimque fidei interpres esset“ (Dialogi l. 2, c. 1 [M., P. L. CLXXXVIII 1163]).

macht und hierdurch der scholastischen Doktrin wie Methode neue Gesichtspunkte zugeführt. Jakob von Venetia aber wird als Aristotelesübersetzer bezeichnet und beansprucht deswegen hier unser besonderes Interesse. In der Chronik des Robert de Monte ist zum Jahre 1128 bemerkt[1]: „Iacobus clericus de Venetia transtulit de graeco in latinum quosdam libros Aristotelis et commentatus est, scil. Topica, Analyticos et priores et posteriores et Elenchos, quamvis antiqua translatio super eosdem libros haberetur." Wenn diese Notiz auch nicht von der Hand Roberts de Monte († 1186) stammt, so ist sie doch noch im 12. Jahrhundert geschrieben und sicherlich dem Kerne nach glaubwürdig. Tiraboschi[2] spricht den Gedanken aus, Jakob von Venetia habe in Byzanz die Anregung zur Übertragung dieser aristotelischen Schriften erhalten. In der Tat waren im 11. Jahrhundert die aristotelischen Studien dortselbst wieder aufgeblüht. Wie in der *Πανοπλία δογματικὴ τῆς ὀρθοδόξου πίστεως* des Basilianermönches Enthymius Zigabenus[3] († 1118) und in den Schriften des Bischofs Nikolaus von Methone[4] die byzantinische Theologie wiederum Proben besseren Strebens und Könnens gab, so fanden die philosophischen Studien im Zeitalter der Komnenen in Michael Psellos und Johannes Italos hervorragende Vertreter. Wiewohl Psellos, den Krumbacher[5] den ersten Mann seiner Zeit nennt und an Reichtum in der literarischen Tätigkeit mit Albertus Magnus und Roger Bacon vergleicht, ausgesprochener Platoniker war, so ist doch auch das Fort- und Aufleben des Aristoteles in Byzanz an seinen Namen geknüpft. Er schrieb auch Kommentare zu den Kategorien und Perihermeneias. Die unter seinem Namen gehende *Σύνοψις εἰς τὴν Ἀριστοτέλους λογικὴν ἐπιστήμην*, der in lateinischer Sprache fast ad verbum die „Summulae logicales" des Petrus Hispanus entsprechen, kann nicht für die aristotelischen Bestrebungen des byzantinischen *ὕπατος τῶν φιλοσόφων* angerufen werden, da dieses Werk nicht dem Psellos zugehört, sondern höchst wahrscheinlich nichts anderes als eine griechische Übertragung des genannten, vielverbreiteten Logikkompendiums des Petrus Hispanus ist[6]. Michael von Ephesus, ein Schüler des Psellos, und der

[1] M. G. SS. VI 489. [2] Storia della letteratura italiana IV 1, 160.

[3] Vgl. A. Ehrhard in Krumbachers Geschichte der byzantinischen Literatur², München 1897, 82—84. [4] Ebd.

[5] A. a. O. 433 ff. Krumbacher handelt S. 430 ff über das Fortleben des Aristoteles.

[6] Vgl. hierüber Richard Stapper, Festschrift zum 1100jährigen Jubiläum des Campo Santo in Rom 1897, 130—138 (vgl. hierzu Krumbacher in der Byzant. Zeitschrift VI [1897] 443 ff). R. Stapper, Papst Johannes XXI., Münster 1898.

Metropolit Eustratius von Nicäa († ca 1120) waren als Aristoteleskommentatoren tätig[1]. Der Nachfolger des Michael Psellos in der Würde eines *ὕπατος τῶν φιλοσόφων* war Johannes Italos, ein scharfer und heftiger Dialektiker, der unter anderem einen Kommentar zu Perihermeneias und zum 2.—4. Buch der Topika schrieb. Seine Schriften sind, wie dies auch bei der andern gleichzeitigen philosophischen Literatur der Fall ist, zum größeren Teile unediert. Johannes Italos, der am byzantinischen Hofe wohl angesehen war und auch als Gesandter verwendet wurde, war, wie schon sein Name besagt, Italiener von Geburt[2]. Aus dieser Skizze über die aristotelischen Studien zu Konstantinopel im 11. und 12. Jahrhundert, als deren Repräsentant zudem auch ein gebürtiger Italiener uns entgegentritt, dürfte es einleuchtend und begreiflich erscheinen, wie Jakob von Venetia während seines sicherlich länger währenden Verweilens in Byzanz zu aristotelischen Studien und zur Übertragung aristotelischer Schriften ins Lateinische angeregt werden konnte.

Eine zweite Übersetzergruppe, auf die Val. Rose[3] und später O. Hartwig[4] in eingehenderer Weise aufmerksam gemacht haben, hat ihren Sitz in Unteritalien bzw. Sizilien. Unteritalien war seit geraumer Zeit der Boden, auf dem griechische und lateinische Kultur und Literatur sich begegneten. Im 10. Jahrhundert unter der wissenschaftsfreundlichen Ära des Kaisers Konstantin Porphyrogennetos (912—959) begegnet uns der Archipresbyter Leo als Übersetzer[5]. Das folgende Jahrhundert weist in Erzbischof Alfanus von Salerno († 1085) nicht bloß einen Hymnendichter, sondern auch einen Übersetzer griechischer Texte auf[6], während dessen Freund, der Mönch

---

[1] Vgl. Commentaria in Arist. Graeca XX u. XXII.

[2] Über Johannes Italus siehe Tiraboschi, Storia della letteratura italiana III 2, 372—376; Krumbacher, Geschichte der byzantinischen Literatur² 445 f; Wallies, Die griechischen Ausleger der aristotelischen Topik, Berlin 1891, 24—27. Über Handschriften des Johannes Italos berichten: Montfaucon, Bibliotheca bibliothecarum manuscriptorum nova II, Paris. 1715, 1323; Lambecius, Commentariorum de bibliotheca Caesarea Vindob. libri VII 148.

[3] Die Lücke in Diogenes Laertius und der alte Übersetzer, in Hermes I (1866) 366 ff.

[4] Die Übersetzungsliteratur Unteritaliens in der normannisch-staufischen Epoche, im Zentralblatt für Bibliothekwesen III (1886) 161—190.

[5] Ebd. 164 f.

[6] Vgl. W. Giesebrecht, De litterarum studiis apud Italos primis medii aevi saeculis 37; Schiapa, Alfano I, arcivescovo di Salerno, in Studio storico-letterario, Salerno 1880. Vgl. auch Vorlesungen und Abhandlungen von L. Traube, Bd II: Einleitung in die lateinische Philologie des Mittelalters 85 f.

Konstantinus Afrikanus, durch seine Übertragungen sowohl griechischer wie arabischer medizinischer Schriften (Galenus, Hippokrates, Isaak Israeli) und durch eigene Arbeiten, besonders für Adelard von Bath und Wilhelm von Conches eine Quelle physiologischen Wissens geworden ist[1]. Im 12. Jahrhundert waren die sizilisch-normannischen Könige Roger I. und sein Sohn Wilhelm I. der Böse hochherzige Förderer wissenschaftlicher Bestrebungen. An ihrem Hofe in Palermo entfaltete sich namentlich eine rührige Übersetzertätigkeit. Wilhelms erster Minister, der Großadmiral Majo von Bari, selbst ein wissenschaftlich gebildeter und schriftstellerisch tätiger Mann, regte zugleich mit dem Erzbischof Hugo von Palermo den Archidiakonus Henricus Aristippus von Catania, gebürtig aus Severina in Calabrien († 1162), zur Übertragung griechischer philosophischer und patristischer Schriften an. Seiner Feder entstammen sicher die Übertragungen der platonischen Dialoge Menon und Phaedon und des vierten Buches der aristotelischen Meteorologika. Im Prolog zu seiner Phaedonübersetzung stellt er seinem Freunde Roboratus Fortune einen Katalog der den sizilianischen Gelehrten zugänglichen klassischen Autoren zusammen und macht zugleich auf einen andern ausgezeichneten Kenner der griechischen Literatur, Theodorus von Brindisi, aufmerksam. Henricus Aristippus trug sich außerdem mit dem Plane, die Schriften Gregors von Nazianz, die Bücher des Diogenes Laertius „De vita philosophorum" auf Wunsch des Großadmirals Majo und des Erzbischofs Hugo von Palermo zu übertragen. Ob er nun diese Pläne verwirklicht hat oder ob er hieran durch seine Berufung an die Spitze der Geschäfte gehindert worden ist, darüber läßt sich mit Sicherheit nichts sagen.

V. Rose[1] spricht nun die Vermutung aus, Henricus Aristippus habe auch logische Schriften des Aristoteles übersetzt. Anlaß zu dieser Vermutung gibt ein Satz im Metalogicus Johannes' von Salisbury: „Gaudeant, inquit Aristoteles, species; monstra enim sunt, vel secundum novam translationem cicadationes."[3] Johannes von Salisbury gibt hier ein Zitat aus den „Analytica posteriora" des Aristoteles in zwei Lesarten, die auf zwei Übersetzungen hindeuten, wieder. Diese „nova translatio", in welcher das aristotelische *τερε-*

---

[1] Vgl. Überweg-Heinze, Grundriß der Gesch. der Philosophie II[9] 273.

[2] Die Lücke in Diogenes Laertius und der alte Übersetzer, in Hermes I (1866) 383.

[3] Metal. l. 2, c. 20 (M., P. L. CXCIX 885). Es handelt sich um die Stelle Anal. post. 1, 22: *Τὰ γὰρ εἴδη χαιρέτω· τερετίσματά τε γάρ ἐστι, καὶ εἰ ἔστιν, οὐδὲν πρὸς τὸν λόγον ἐστίν* (83 a 33).

τίσματα mit cicadationes wiedergegeben ist, ist nicht diejenige, welche unter den Werken des Boethius überliefert ist und welche wir oben als Werk des Jakob von Venetia kennen gelernt haben. Denn in dieser Übersetzung findet sich die von Johannes von Salisbury an erster Stelle genannte Übertragung des aristotelischen τερετίσματα mit monstra. Mithin ist diese „nova translatio" von derjenigen des Jakob von Venetia verschieden. Von wem stammt nun diese „nova translatio"? V. Rose vermutet nun, wie gesagt, in dieser „nova translatio" ein Werk des oben genannten Henricus Aristippus von Catania, gebürtig aus Severina in Calabrien, und beruft sich für diese Identifizierung auf Stellen des Johannes von Salisbury, wo dieser von einem „Graecus interpres", überhaupt von einem „interpres" redet[1]. Dieser „Graecus interpres", den Johannes von Salisbury in Apulien persönlich kennen gelernt hat, ist nach seinem Zeugnisse der lateinischen Sprache wohlkundig und natione Severitanus. Henricus Aristippus stammt aber aus Severina in Calabrien. Indessen reichen doch die Texte bei Johannes von Salisbury nicht aus, um mit Bestimmtheit Henricus Aristippus als den Urheber der „nova translatio" zu erweisen. Denn wenn auch der „Graecus interpres" mit Henricus Aristippus identisch ist, so ist damit noch nicht erwiesen, daß dieser Henricus Aristippus die „nova translatio" hergestellt hat. An der Stelle, wo Johannes von Salisbury in einem Briefe an seinen ehemaligen Lehrer Richardus, Archidiakon von Konstanz, von einem „interpres" redet, ist es nicht klar, ob er hier den „Graecus interpres" meint.

Wenn sich nun auch in dieser „quaestio difficillima", wie Webb[2] sie nennt, vor Auffindung neuer, die Lücken der Beweisführung ergänzender Materialien keine abschließende Entscheidung treffen läßt, so muß man doch der Hypothese Valentin Roses Wahrscheinlichkeit zusprechen.

Übrigens scheint diese „nova translatio" keine weitere Verbreitung gefunden zu haben. Die von den Scholastikern benützte Übersetzung der aristotelischen Analytiken, der Topik und Elenchik war, wie die handschriftliche Überlieferung bezeugt, diejenige des Jakob von Venetia.

Was die Verbreitung der aristotelischen Analytiken, der Topik und Elenchik in der zweiten Hälfte des 12. und zu Beginn des 13. Jahr-

---

[1] Es sind dies die Stellen: Metal. l. 1, c. 15; l. 3, c. 5; l. 4, c. 2; Ep. 211 ad Ricardum Constantiensem archidiaconum (M., P. L. CXCIX 235 843 902 917).

[2] Ioannis Saresberiensis Policraticus I xxvi.

hunderts betrifft, so begegnen uns diese Schriften in den Klosterbibliothekskatalogen dieser Zeit selten. In dem Katalog des Benediktinerklosters Engelberg aus dem Jahre 1175 ist unter Nr 49 und 50 notiert: Regule de declinatione. Porfirius predicamenta piermenie analitica liber sillogismorum[1]. Unter „analitica" und vielleicht auch unter „liber sillogismorum" wird man Teile dieser neuen Logik sehen können. Ein ungefähr derselben Zeit angehörender Katalog von St Peter in Salzburg nennt unter Nr 49: Plato metaphysica et topica Aristotelis[2]. Die älteste uns bekannte Handschrift des größten Teiles dieser aristotelischen Schriften enthält ohne Zweifel das Heptateuchon des Thierry von Chartres. Wenn die neue Logik die Klosterbibliotheken sich nicht so rasch eroberte, so ist dies kein Zeichen dafür, daß diese neu erschlossenen Aristotelesschriften überhaupt dazumalen keine Verbreitung gefunden und keinen Einfluß ausgeübt hatten. Wir werden im speziellen Teile dieses Bandes oftmals die Spuren dieses Einwirkens an den Sentenzenwerken wahrnehmen können. In Paris, wo die dialektischen Studien blühten und von wo aus auch die Anregung zu den meisten Sentenzen und Summen erfolgte, war dieser Teil der aristotelischen Logik als der weitaus wichtigere sicherlich hochwillkommen. Freilich kann nicht in Abrede gestellt werden, daß die Handschriftenbestände von Saint-Germain-des-Près, von St Viktor, der Sorbonne, von Notre-Dame usw., so wie sie jetzt noch in der Pariser Nationalbibliothek sich vorfinden, nur Codices der „logica nova" aus dem 13. Jahrhundert aufweisen. Aus dem 13. Jahrhundert ist uns besonders in der Pariser Nationalbibliothek eine ziemliche Zahl von teilweise recht schön geschriebenen und mit sinnigen Miniaturen ausgestatteten Handschriften der „logica nova et vetus" erhalten[3].

---

[1] Bekker, Catalogi Bibliothecarum antiqui 223. [2] Ebd. 234.

[3] Ein schönes Exemplar ist Cod. lat. 16595 (s. XIII) der Pariser Nationalbibliothek. Fol. 2ʳ beginnt die teilweise glossierte Isagoge des Porphyrius. Der fol. 11ʳ anfangende „Liber predicamentorum" trägt an der Spitze eine hübsche Miniatur. Dieselbe stellt einen Reiter vor, der einen Stern in den Händen trägt. Auch der fol. 26ʳ folgende „Liber periermenias" sowie die an diese zwei aristotelischen Bücher sich anschließenden Traktate: der „Liber sex principiorum" Gilberts de la Porrée (fol. 35ʳ), „Liber divisionum" und „Liber topicorum" des Boethius (fol. 41ʳ u. 50ʳ), sind mit Initialen geschmückt. Von fol. 76ʳ—126ᵛ reicht der „Liber priorum" (Analytica priora). In der anfangs angebrachten Miniatur stehen sich je zwei Gelehrte von Angesicht zu Angesicht gegenüber. Hingegen kehren sich in der Miniatur des „Liber posteriorum" (Analytica posteriora; fol. 127ʳ—157ʳ) diese Gelehrtenpaare gegenseitig den Rücken. Drastisch ist die Darstellung zu

Wie sehr gegen die Neige des 12. Jahrhunderts die aristotelische Logik besonders in ihren neu bekannt gewordenen Teilen die wissenschaftlichen Sympathien sich errungen hat und in welchem Maße die Begeisterung für Aristoteles in Gelehrtenkreisen stieg, davon sind die Lobeserhebungen, welche Alexander Neckam in seiner Schrift „De naturis rerum“ für den Stagiriten hat, ein deutlicher Beweis. Dieser vielseitige englische Schriftsteller, der mit offenen Augen das wissenschaftliche Leben und Streben seiner Zeit sich ansieht und namentlich ungesunder Hyperdialektik abgeneigt ist, rühmt besonders die Verdienste des Aristoteles um die Technik des Syllogismus, bezieht sich also hier auf die Analytiken, die Topik und Elenchik. Das philosophische Genie dieses griechischen Denkers rühmen, deucht ihm als etwas Überflüssiges, als etwas, das gerade so unnötig ist, wie dem Sonnenlicht mit Fackeln nachhelfen zu wollen. Plato tritt im Werturteil der wissenschaftlichen Welt um die Jahrhundertwende hinter Aristoteles zurück. Das Bekanntwerden der philosophischen Hauptwerke des Aristoteles (Metaphysik, Physik, Psychologie, Ethik usw.) nebst der arabischen Kommentatorenliteratur hat schließlich der Scholastik die Philosophengestalt des Stagiriten in ihrer ganzen Bedeutung gezeigt. Das Emportauchen

---

Beginn der „Topica“ (fol. 158r—216v). Hier sind vier streitbare Männer angebracht. Zwei ringen, die beiden andern ziehen die Waffen. Es ist dies ein treffliches Bild des geistigen Ringens in der Disputation. Den Schluß der Handschrift bildet der „Liber elenchorum“ (fol. 218r—236v). Die Miniatur am Anfange stellt einen Mann vor, der auf einem Stuhl sitzt. Neben ihm stehen zwei andere, die eigenartige Fingerbewegungen machen. Weitere Handschriften der „logica vetus et nova“ sind Codd. lat. 16 596 und 16 597 (beide s. XIII) derselben Bibliothek. Cod. lat. 16 599 (s. XIII) enthält nur die beiden Analytiken, die sophistici elenchi und die Topik. Cod. lat. 12 956 (s. XIII) enthält wiederum die ganze Logik. In Cod. lat. 12 950 (s. XIII) ist mit der Topik, Elenchik und den beiden Analytiken die Ethik geeinigt, während Cod. lat. 14 697 (s. XIII) zur ganzen Logik noch „De anima“ und „De memoria“ hinzufügt. Auch in Cod. lat. 3470 (s. XIII) der Bibliothèque Mazarine ist mit der ganzen Topik die Ethik vereint. Cod. lat. 3471 (s. XIII) dieser Bibliothek umfaßt die ganze Logik mit Marginalbemerkungen.

[1] „Aristoteles primus syllogismos distinxit et rationibus adiutus geometricis artificiosam medii termini inventionem tradidit. Item Aristoteles theoremata decimi libri Euclidis invenit, et primus artificiosissime colores rhetoricos distinxit. ... Apodicticam autem et dialecticam restricto vocabulo et sophisticam scripsit, ut petitioni discipuli sui Alexandri Macedonis satisfaceret“ (Alex. Neckam, De naturis rerum, edited by Thomas Wright, London 1863, c. 173, p. 283 [Rerum Britannicarum Medii Aevi Scriptores XXXIV]). — „Ingenium Aristotelis commendare superfluum esse censeo, quia supervacuis laborat impendiis, qui solem nititur facibus iuvare“ (ebd. c. 174, p. 309).

der aristotelischen Real- und Moralphilosophie am wissenschaftlichen Horizont der abendländischen Scholastik fällt noch in die Zeiten, denen dieser zweite Band der Geschichte der scholastischen Methode gewidmet ist. Die Übersetzerschule von Toledo hat im 12. Jahrhundert ihre Tätigkeit entfaltet. Pierre Duhem[1] sucht die Kenntnis der aristotelischen Physik in der Schule von Chartres nachzuweisen. In den Glossen des Petrus von Poitiers[2] ist schon die Metaphysik des Aristoteles zitiert. Robert von Auxerre[3] berichtet in seiner Chronik, daß etliche Jahre vor 1210 die aristotelischen Bücher, welche „De naturali philosophia" überschrieben sind — es wird vor allem die Physik darunter zu verstehen sein —, in Paris bekannt geworden sind. In das Jahr 1210 fällt schon das Dekret des Erzbischofs von Sens, Petrus von Corbeil[4], des Pariser Bischofs und anderer in Paris versammelter Bischöfe, wonach die öffentliche und private Lektüre der aristotelischen Bücher „De naturali philosophia" und der (arabischen) Kommentare hierzu unter der Strafe der Exkommunikation verboten wird. Fünf Jahre später, im August 1215, hat der im päpstlichen Auftrage in Paris mit der Organisation der Universität beschäftigte Kardinal Robert von Courçon[5] die Lektüre der Metaphysik und Physik des Aristoteles und der Kommentare hierzu untersagt. Eine Milderung dieses Aristotelesverbotes trat ein, als Gregor IX. in einem Schreiben vom 13. April 1231 dieses Aristotelesverbot nur bis zu einer ernstlichen Durchprüfung dieser aristotelischen Schriften festsetzte[6] und alsbald unter dem 23. April 1231 sachverständige Männer mit der Vornahme dieser Prüfung betraute[7]. Wenn auch alle diese Etappen der Geschichte und Geschicke des „neuen" Aristoteles an der Pariser Hochschule noch in die Zeitgrenze dieses Bandes fallen, wenngleich wir schon bei Wilhelm von Auxerre und Philipp von Grève dem Einwirken

[1] Du temps où la Scolastique latine a connu la Physique d'Aristote, in der Revue de philosophie IX (1909) 163—178.

[2] Cod. lat. Biblioth. nat. Paris. 14423, fol. 65r. Siehe weiter unten im speziellen Teile bei der Abhandlung über Petrus von Poitiers.

[3] „Librorum quoque Aristotelis, qui de naturali philosophia inscripti sunt et ante paucos annos (ante an. 1210) Parisiis coeperant lectitari" etc. (Roberti Autiss. Chron. [M. G. SS. XXVI 276]). Denifle, Chartularium Univ. Paris. I 70. Vgl. Lucquet, Aristote et l'Université de Paris pendant le XIIIe siècle, Paris 1904, 19.

[4] Denifle a. a. O. I, n. 11, p. 70. Vgl. Lucquet a. a. O. 20.

[5] Denifle a. a. O. I, n. 80, p. 78 u. 79.

[6] Ebd. I, n. 79, p. 138.

[7] Ebd. I, n. 87, p. 143.

dieser aristotelischen Schriften begegnen werden, so soll doch eine zusammenfassende Darstellung und Würdigung der Übersetzungen der aristotelischen Metaphysik, Physik, Psychologie, Ethik usw. aus dem Arabischen und Griechischen erst an der Spitze des dritten Bandes folgen. Der Grund hierfür ist der, daß doch erst in der eigentlichen Hochscholastik von einem wirklich maßgebenden und inhaltlich wie methodisch umgestaltenden Einfluß dieser Bestandteile des aristotelischen Schrifttums die Rede sein kann.

§ 4. Das 12. Jahrhundert und die Väterliteratur. Überlieferung und Benützung der patristischen Texte. Übersetzungen griechischer Väter (Johannes von Damaskus).

Das 12. Jahrhundert brachte nicht bloß eine Erweiterung der philosophischen Bibliothek für die abendländische Scholastik, sondern erschloß derselben auch eine Reihe patristischer Quellen. Diese dem abendländischen Denken zugänglich gewordenen Schriften meist griechischer Väter haben die scholastische Doktrin und Methode nachhaltig beeinflußt. Wir müssen deswegen der rührigen Übersetzertätigkeit, die um die Mitte des 12. Jahrhunderts bedeutsame griechische Väterwerke in lateinischem Sprachgewande der Scholastik zur Verfügung stellte, eingehender gedenken, umsomehr, als das Einwirken der griechischen Patristik auf die Entwicklung der Scholastik von der Mitte des 12. Jahrhunderts bis in das Zeitalter des hl. Thomas von Aquin hinein nicht genügend untersucht und gewürdigt ist[1].

Zuvor wird es aber notwendig sein, uns überhaupt eine Vorstellung von der Art und Weise, wie die Scholastiker des 12. und beginnenden 13. Jahrhunderts die patristische Literatur verwerteten, zu bilden. Es ist ja gerade die Verwertung der Vätertexte eine Hauptfunktion der theologischen Arbeitsweise der Scholastik. Liegt der Einfluß der philosophischen Literatur vor allem auf der Linie der ratio, so bedeutet das Wachstum patristischer Materialien hauptsächlich eine Kräftigung und Festigung des zweiten treibenden Faktors des Scholastizismus, nämlich der auctoritas. Indessen boten auch die Werke der Väter, besonders die im 12. Jahrhundert erschlossenen Schriften der griechischen Patristik, eine Fülle philosophisch-spekulativer Elemente und Anregungen und wirkten hierdurch fördernd auch auf die ratio ein. Da im speziellen Teile dieses

---

[1] Vgl. Scheeben, Dogmatik I 423.

Bandes sich Gelegenheit bieten wird, die Stellung der einzelnen Scholastiker zu den Vätern zu beleuchten, kann es sich hier um ein mehr allgemeines Bild handeln, das die allen oder den meisten der Scholastiker gemeinsamen, also die für die ganze Epoche typischen Routinen und Methoden der Väterbenützung zusammenfaßt. Ab und zu wird der Zusammenhang und die Vervollständigung des Gedankenganges auch ein Vorgreifen in die Zeiten der Hochscholastik nahelegen.

Die Kapitalfrage, die uns hier bei Darstellung der Väterbenützung in der Scholastik beschäftigt, ist die Feststellung, ob die Theologen dieser Zeit ihre patristischen Kenntnisse aus den Originalien, aus den Schriften der Väter selbst, geschöpft haben oder ob ihr patristisches Wissen ein aus Florilegien, Zitatensammlungen, also aus zweiter Quelle, entlehntes ist.

Man ist vielfach der Meinung, daß die Theologie der Früh- und auch noch der Hochscholastik großenteils, ja fast ausschließlich Vätertexte und Väterkenntnis nicht aus den frisch sprudelnden Quellen der Väterwerke selbst, sondern vielmehr aus den Zisternen solcher Katenen und Florilegien geschöpft habe. „Zitieren sie (die Scholastiker)", bemerkt G. v. Hertling[1], „einen Ausspruch, so beweist das noch nicht, daß ihnen die Schrift des Autors vorgelegen habe, der er entnommen ist, und sie Kenntnis von dem Zusammenhange besitzen, in welchem sich derselbe dort findet. In vielen, vielleicht den meisten Fällen werden sie ihn einer Sentenzensammlung verdanken, und sie zitieren ihn möglicherweise so, wie er sich ihrem Gedächtnisse eingeprägt hat, ohne das Bedürfnis zu empfinden oder die Verpflichtung zu erkennen, eine Vergleichung mit dem Original vorzunehmen." Auch J. de Ghellinck[2] spricht sich dafür aus,

---

[1] Augustinuszitate bei Thomas von Aquin, in den Sitzungsber. der philos.-philol. und der histor. Klasse der kgl. bayr. Akademie der Wissensch. 1904, 540.

[2] Le traité de Pierre Lombard sur les sept ordres ecclésiastiques: ses sources, ses copistes, in der Revue d'histoire ecclésiastique X (1909) 290 f. Zu den von J. de Ghellinck angeführten Handschriften solcher Tabulae aus den Bibliotheken von Oxford und Cambridge seien zur Ergänzung aus andern Bibliotheken hier angeführt: die Codd. lat. 14604, 15668 und 17411 (s. XIV) der Pariser Nationalbibliothek. Die Codd. lat. 13442, 13443 und 14432 derselben Bibliothek enthalten patristische Florilegien aus s. XII. In der Bibliothek von Troyes sind die Codd. 1180 (s. XII) und 1916 (s. XIII) interessante patristische Florilegien. Dasjenige des Cod. 1916 führt den Titel „Resina scripturarum". Der Cod. 247 der Bibliothek von Tours enthält Exzerpte aus Augustin, Johannes Damaszenus, Boethius, Isidor, Anselm, Bernhard, Hugo und Richard von St Viktor. Der Cod. 139 der Kapitels-

daß in der Scholastik des 12. und 13. Jahrhunderts die Väterstellen gewöhnlich aus Sammlungen entnommen wurden, und weist zum Beweis hierfür auf die in zahlreichen Handschriften vorhandenen „Tabulae alphabeticae“, „Tabulae originalium“, „Tabulae de concordantiis quorumdam originalium“, „Tabulae in Augustinum“, „Tabulae in Anselmum“, „Tabulae in Damascenum“ usw. als auf die Fundstellen der Väterzitate hin. Diese Gepflogenheit, die Vätersprüche aus derlei Zitatensammlungen herüberzunehmen, bekundet sich nach de Ghellinck in der Konstanz und Uniformität der Zitate, in ihrer Reihenfolge, in der Wiederkehr derselben Textverstümmlungen und falschen Zuteilungen. Desgleichen steht diese Art der Väterbenützung auch mit dem unpersönlichen Charakter des damaligen wissenschaftlichen Lebens und Denkens, mit der Art und Weise des ganzen Schulbetriebs, in welchen sich wie die Hefte und Fragestellungen, so auch die Zitate weitervererben, und schließlich auch mit der Auffassung dieser Zeit vom literarischen Eigentum in innerem Zusammenhang[1].

Was ist nun von diesen Anschauungen G. v. Hertlings und J. de Ghellincks über scholastische Väterkenntnis und Väterverwertung zu halten? Ohne Zweifel gibt diese Auffassung den Durchschnitt der Väterbenützung, wie sie im theologischen Schulbetrieb und in der damit zusammenhängenden Sentenzen-, Summen- und Quästionenliteratur schon vor Mitte des 12. Jahrhunderts sich einbürgerte und in der Folgezeit sich forterhielt, richtig wieder. Doch müssen wir hier mit H. Denifle einen Strich zwischen der Schule und einzelnen Theologen machen. Es haben ja Theologen der Früh- wie Hochscholastik — Denifle verweist auf Thomas von Aquin und Bonaventura — umfassende patristische Quellenstudien betrieben.

Um zuerst die schulmäßige Form einer Väterbenützung aus zweiter Hand, aus Zitatensammlungen, in ihren Ursachen zu beleuchten, so schoben nach Denifle „die Systematik und die dialektische Methode

bibliothek von Tortosa in Spanien (s. XIII) bietet an erster Stelle „Excerptiones ex libris XX actorum“. Vgl. Denifle-Chatelain, Inventarium Codicum manuscriptorum Capituli Dertusensis, Paris. 1896, 28. Die Bibliothek von Basel enthält eine Reihe von Zitatensammlungen mit dem Titel „Auctoritates“ (Codd. B XI 3, B XI 8, B X 22, D IX 23, F I 28 usw.).

[1] J. de Ghellinck bringt als Beleg für die Auffassung der damaligen Zeit vom literarischen Eigentum ein Diktum des Hugo Metellus († ca 1150), eines Schülers Anselms von Laon. Derselbe schreibt in einem Briefe: „Nihil tibi de meo misi; cum cornicula alienis pennis me ornavi“ (Ep. 36). Ch. Hugo, Sacrae Antiquitatis Monumenta, Stivagii 1725, 380.

das Studium der Väter, wie es noch im 11. und teilweise im 12. Jahrhundert, besonders in den Klosterschulen, betrieben worden war, mehr und mehr in den Hintergrund". Der Systematik, dem Bestreben, in einem Handbuche die Hauptpunkte der christlichen Glaubenslehre zusammenzufassen, verdanken ja die Sentenzen des 12. Jahrhunderts ihre Entstehung. Es ist hier eine doppelte Möglichkeit gegeben, insofern die Systematik entweder in einer inneren Herausentwicklung der einzelnen Teile und Gedankengänge aus metaphysisch-dialektischen und dogmatischen Grundgesetzen und Grundsätzen sich äußert oder in einer mehr äußerlichen Klassifikation und Schematisierung des Wissensmaterials besteht. Im ersteren Falle, wenn es sich mehr um ein System der Entwicklung handelt, obliegt es der spekulativen Theologie, die inneren Zusammenhänge der Geheimnisse des Christentums, den Organismus und Pragmatismus der Offenbarungslehre, die architektonischen Grundgesetze, welche das übernatürliche Wahrheitsgebäude beherrschen, in einem einheitlichen, wirkungsvollen Bilde darzustellen. Scholastiker, deren Sinn nach solchen Zielen strebte, mußten in die Vätergedanken, vor allem in die Gedankenwelt Augustins, sich vertiefen. Mit abgerissenen, aus dem Zusammenhang losgelösten Augustinuszitaten war ihnen gewiß nicht gedient, die Triebkraft ihres Arbeitens waren augustinische Gedankengänge, augustinische Denkweise. Hierfür waren Quellenstudien unerläßliche Vorbedingung. Als Systematiker dieser Art ist uns an der Schwelle der Frühscholastik Anselm von Canterbury entgegengetreten, und in diesem Bande wird uns vor allem Hugo von St Viktor begegnen.

Im zweiten Falle, wenn mehr ein System der Anordnung angestrebt ist[1], wird eine mehr positiv gestimmte Theologie sich als Ziel setzen, die Väteraussprüche über die einzelnen Glaubenswahrheiten in einer guten Auslese und in einer übersichtlichen Anordnung vorzulegen. Solche Arbeit läßt sich, besonders wenn sie nicht zum erstenmal geschieht, sondern auf Vorlagen sich stützen kann, ohne zusammenhängende patristische Quellenstudien mit bloßer Zuhilfenahme von Zitatensammlungen, Katenen, Florilegien, früheren Sentenzenwerken ganz gut bewältigen. Eine derartige Systematik

---

[1] Über die Unterscheidung zwischen System der Entwicklung und System der Anordnung vgl. Ad. Trendelenburg, Logische Untersuchungen II, Berlin 1840, 335 f; Otto Ritschl, System und systematische Methode in der Geschichte des wissenschaftlichen Sprachgebrauchs und der philosophischen Methodologie, Bonn 1910, 91.

verfolgte den Zweck, durch ein nach einem bestimmten sachlichen Einteilungsthema gruppiertes patristisches Lesebuch den Schülern und dem Leserkreis einen Ersatz für das zeitraubende und mühsame Studium der umfassenden patristischen Werke zu bieten. Der im Prolog zu den Sentenzen des Petrus Lombardus ausgesprochene Plan ist, „brevi volumine", in einem handlichen Bande, die Aussprüche der Väter zusammenzustellen, um den Leser der Mühe einer Durcharbeitung der umfassenden Väterliteratur (librorum numerositas) zu entheben[1]. Dieser Gedanke ist keine einzelne Stimme, sondern kehrt in den verschiedensten Variationen, wie der spezielle Teil uns zeigen wird, wieder.

Noch viel mehr als die Systematik tat das Überhandnehmen der Dialektik im Bereiche der Theologie den patristischen Quellenstudien Eintrag. Kein Wunder, daß diejenigen Männer, welche gegen Dialektik und Hyperdialektik Front machten, zugleich auch über Abnahme des Väterstudiums klagten[2]. Es liegt in der dialektischen Methode, wenn sie über die Grenzen ihrer eigentlichen Aufgabe hinaustritt, eine Tendenz, sich an einzelnen Worten, Begriffen und Sätzen zu versuchen und die inhaltlichen Gesichtspunkte und inneren Zusammenhänge außer acht zu lassen. Der Dialektiker tritt mit Mitteln der Sprachlogik und den Routinen der syllogistischen Kunst an die Vätertexte heran. Für ihn bietet das zusammenhängende Studium der patristischen Schriften, die Aufzeigung der Zusammenhänge und Gedankengänge kein lohnendes Arbeitsfeld; hingegen geben einzelne Sätze aus Väterschriften, besonders wenn sie unter sich selbst oder mit einem bestimmten Lehrpunkt in Widerspruch zu stehen scheinen, reichlich Gelegenheit zu Proben und Kunststücken dialektischer Interpretations-, Distinktions- und Konkordanzmethode. Es ist deswegen begreiflich, wenn in den Zeiten der Früh- und Hochscholastik einseitig dialektische Strömungen jederzeit mit einer atomisierenden Behandlung der Vätertexte verbunden waren und wenn schließlich die Vorherrschaft einer solchen Richtung nicht bloß den Verfall des Väterstudiums, sondern auch den Verfall der Scholastik herbeigeführt haben[3]. Die Scholastik des 12. und 13. Jahr-

---

[1] Prologus Magistri Sententiarum.

[2] Vgl. Denifle, Die Universitäten des Mittelalters 759 A. 1.

[3] Denifle (Chartularium Univ. Paris. III ix) bemerkt diesbezüglich zusammenfassend: „Theologiae studium iam in priore aetate fastigium reliquisse in tomo altero (p. vi ff) annotavimus. Iamdiu theologi, paucis exceptis, fontem egregium theologiae neglexerunt, Patrum ecclesiae studium. Revera catalogi manuscriptorum

hunderts schöpfte Wachstum und Lebenskraft stets aus neu zufließenden philosophischen und patristischen Quellen, welche den streckenweise von übertriebener Dialektik ausgedorrten und ausgetrockneten Boden wissenschaftlichen Arbeitens neu belebten und befruchteten.

Außer der Systematik und Dialektik muß auch der Einfluß der kanonistischen Sammlungen[1] als Ursache dafür, daß man die Väterkenntnisse aus Exzerpten und Florilegien und nicht aus den patristischen Werken selbst sich erwarb, angesehen und angeführt werden. Es ist ja sogar ein verhältnismäßig großer Teil von Vätertexten aus diesen Rechtssammlungen in die theologischen Sentenzen herübergenommen worden. Speziell die Sakramentenlehre der Sentenzen und Summen ist, wie im speziellen Teile sich zeigen wird, durch die patristischen Materialien des Dekrets und der Panormia Ivos von Chartres und sodann auch des „Decretum Gratiani" gespeist. Wie im ersten Bande unserer Geschichte der scholastischen Methode schon dargetan wurde, ist ja auch die Sic-et-non-Methode, die Technik der Konkordanz sich widerstreitender Vätertexte und Kanones aus der kanonistischen Literatur (Bernold von Konstanz), von der Theologie rezipiert worden. Wie im speziellen Teile bei Besprechung von Abälards „Sic et non" sich zeigen wird, hat diese Konkordanzmethode gerade durch Abälard eine zusammenhängenden patristischen Studien weniger günstige dialektische Tendenz erhalten. Freilich wird man nicht verkennen dürfen, daß die kanonistischen Sammlungen in anderer Hinsicht auch wieder für die patristischen Studien günstig und fördernd wirkten, indem sie durch Dar-

illius tempestatis non continent apographa operum sanctorum Patrum, nisi brevium tractatuum, generatim de vita spirituali agentium, si quid adhuc de Patribus noverant, id ex anterioribus theologicis operibus hauserant vel ex Collectaneis per alphabetum digestis, ubi sententiae Patrum collectae erant. Una ex antiquis institutis superfuit ratio scholastica. Sic theologia sterilis evasit ac sterilior quam unquam, Nominalismo in philosophia dominante."

[1] Über die vorgratianischen Rechtssammlungen vgl. Sägmüller, Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts², Freiburg i. Br. 1909, 145 ff. Die Panormia Ivos von Chartres war handschriftlich sehr verbreitet. Noch ungedruckte Kanonessammlungen enthalten Codd. lat. 13 658, 13 659 u. 18 586 (alle s. XII) der Pariser Nationalbibliothek. Cod. 227 der Biblioteca communale (ehedem Biblioteca del convento di S. Francesco) in Assisi bietet eine umfassende, ungedruckte vorgratianische Rechtssammlung. Vgl. hierzu Ehrle im Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters I 477 ff; Leto Alessandri, Inventario dell' antica biblioteca del s. convento di S. Francesco in Assisi compilato nel 1381, Assisi 1906, 192 ff.

bietung neuer, oft ziemlich zusammenhängender Materialien den Stoffhunger, das Verlangen, von dem betreffenden Vater oder Theologen mehr zu erhalten, weckten und indem sie der Theologie einen konservativen positiven Zug gegenüber der Dialektik bewahren halfen.

Sind Systematik, Dialektik und in gewisser Beziehung auch die kanonistischen Sammlungen Ursachen für den Rückgang patristischer Quellenstudien gewesen, so können wir in der seit Ende des 12. Jahrhunderts wahrnehmbaren Abnahme von Väterhandschriften in den Bibliotheken ein Symptom, eine Wirkung dieser Wandlung im Wissenschaftsbetriebe sehen[1]. In der Tat befinden sich z. B. unter den zahlreichen Augustinushandschriften der Vatikanischen Bibliothek, der kgl. Bibliothek von Brüssel, der Pariser Nationalbibliothek usw. verhältnismäßig wenige Codices aus dem 13. Jahrhundert[2]. Während die Bibliothekskataloge aus dem 10., 11. und 12. Jahrhundert ein ausgesprochenes patristisches Gepräge haben, ist vom 13. Jahrhundert an kein Wachstum der patristischen Bestände, hingegen eine große Zunahme der theologischen Quästionen, Quodlibeta, Opuscula u. dgl. zu bemerken. Man schrieb jetzt mit Vorliebe die „Tabulae originalium“, meist alphabetisch geordnete Sammlungen der auctoritates Patrum, vom Kopieren großer Väterwerke kam man immer mehr ab. Mehrfach faßte man kleinere, inhaltlich verwandte Traktate von Vätern und Theologen in Konvoluthandschriften zusammen[3].

Wenn nun auch die Väterverwertung in den dialektisch orientierten Schulen und Schriften der für uns in Betracht kommenden Epoche der Hauptsache nach auf Zitatensammlungen, auf Rechtssammlungen, patristische Florilegien und Katenen, theologische Sentenzenwerke und später auch auf alphabetisch geordnete „Tabulae originalium“ sich stützte, so haben doch einzelne Theologen über das Niveau des Schulbetriebs sich erhoben und Sinn und Neigung für zusammenhängende patristische Quellenstudien an den Tag gelegt.

---

[1] Denifle, Die mittelalterlichen Universitäten 759 A. 22.

[2] Vgl. Codd. Vat. lat. 414—515, welche alle mit Augustinushandschriften gefüllt sind. Darunter sind die meisten vor dem 13. Jahrhundert geschrieben. Die Bibliothèque royale de Belgique in Brüssel enthält von Cod. lat. 1141 bis 1169 lauter Augustinushandschriften, die meist vor dem 13. Jahrhundert geschrieben sind.

[3] Ein beachtenswerter Typus solcher Konvoluthandschriften ist Cod. 98 in Assisi (s. XIII). Derselbe enthält zuerst die theologischen Schriften des Boethius, sodann eine Reihe von Schriften Hugos von St Viktor und Anselms von Canterbury, hierauf die Schrift „De fide orthodoxa“ des Johannes von Damaskus und schließt mit „De trinitate“ des Richard von St Viktor (vgl. Leto Alessandri a. a. O. 226 f).

Wir werden im speziellen Teile solchen Augustinusstudien in den ersten Dezennien des 12. Jahrhunderts, dann bei Hugo von St Viktor und manchen seiner Schüler begegnen, wir werden die Vertrautheit Gilberts de la Porrée mit Hilarius rühmen hören, im dritten Bande werden die patristischen Studien des hl. Thomas von Aquin und des hl. Bonaventura eine Detailuntersuchung erheischen. Hier seien nur einige allgemeinere Momente und ein paar Stimmen, die im speziellen Teile nicht mehr vernommen werden können, angeführt. Vor allem ist die Augustinusbegeisterung, die auch aus Schriften des 12. Jahrhunderts uns entgegenrauscht, ein Zeichen und Zeugnis für Vertiefung in die Werke des größten der Väter. Für Johannes von Salisbury[1] z. B. ist Augustinus „doctor ille Ecclesiae, cuius nemo satis memor esse potest". Petrus Comestor[2] sagt in seinen „Sermones": „Hec omnia in patre Augustino, qui libros eius inspexerit diligenter, indubitanter cognoscit." Es setzt diese Äußerung dieses hochgeschätzten und einflußreichen Theologen sowohl seine eigene Belesenheit in den Werken Augustins wie auch ein Zutrauen auf augustinische Quellenstudien bei dem einen und andern Leser voraus. Gottfried von St Viktor[3] hat seine Augustinusbegeisterung in einem „Praeconium Augustini" poetisch ausklingen lassen. Robert von Melun[4] preist Augustin als „lumen Ecclesie de tenebris gentium ad fidem vocatum".

Oft haben auch die Verfasser von patristischen Kollektaneen oder auch von Sentenzenwerken selbst eingehende patristische Quellenstudien betrieben. So wird in einer von P. Fournier[5] besprochenen Handschrift von Grenoble über einen Magister A. berichtet, derselbe habe wegen einer Frage der Trinitätslehre ungezählte Klöster und Kirchen Frankreichs, Spaniens, Italiens und Griechenlands aufgesucht, „innumerabilia volumina", eine unermeßliche Zahl von patristischen Schriften über Gottes- und Trinitätslehre durchgearbeitet und schließlich die Früchte seiner Quellenforschungen in einer „Collectio" von auctoritates niedergelegt. Ein weiteres Moment dafür, daß Sinn und Verständnis für patristische Quellenstudien immer wieder sich

---

[1] Policraticus l. 7, c. 9 (M., P. L. CXCIX 657. Ioannis Saresberiensis Episcopi Carnotensis Policratici libri octo, ed. Webb II 128).

[2] Clm 2627, fol. 55v.

[3] Cod. lat. 1002 der Bibliothèque Mazarine, f. 221v—231v. Die Verse dieses „Praeconium" sind freilich von sehr zweifelhafter Güte.

[4] Cod. lat. 297 der Universitätsbibliothek Innsbruck, fol. 132v.

[5] Études sur Joachim de Flore et ses doctrines, Paris 1909, 75.

regte, ist das Verlangen nach neuenVäterschriften, der patristische Stoffhunger, der im 12. Jahrhundert durch lateinische Übersetzungen griechischer Väterwerke befriedigt wird und der noch in der Ära der Hochscholastik nach ausgebreiteter Kenntnis der griechischen Patristik verlangte[1]. Aus diesen Darlegungen, die im speziellen Teile noch manch ergänzenden Strich und Zug erfahren werden, dürfte klar sein, daß man die Väterkenntnis der Scholastik des 12. und 13. Jahrhunderts nicht zu ausschließlich und ausnahmslos auf Entlehnungen aus Zitatensammlungen reduzieren darf, sondern auch bei einzelnen Theologen eine erfreuliche Versenkung in die patristischen Originalien selbst wahrnehmen kann. Besonders ist dies bei jenen Scholastikern der Fall, die einen Zug zu mystischer Kontemplation in sich verspürten und die durch ihr Verlangen nach tieferer Gotteserkenntnis und nach Einblick in das menschliche Seelenleben zur augustinischen Gedankenwelt und Denkweise hingewiesen wurden.

Im Zusammenhang mit dieser Frage, woraus die Scholastiker ihre Vätertexte geschöpft haben, läßt sich auch ein Wort über die Abhängigkeit der mittelalterlichen Denker dieser Zeit von der auctoritas der Väter reden. Es lassen sich diesbezüglich im allgemeinen — die individuellen Momente kommen bei Behandlung der einzelnen Scholastiker zur Sprache — drei Grundformen unterscheiden.

Diejenigen Denker, welche auf den Bahnen Anselms von Canterbury wandelnd nicht am Worte der Väter haften blieben, sondern in die Gedankengänge derselben, vor allem Augustins, sich versenkten, haben die Väterautorität als belebende Kraft empfunden und in Meditation und Spekulation die Gedankenwelt der Patristik auf ihre wahrheitsfrohe Seele wirken lassen. Für Theologen von der idealen Eigenart Hugos von St Viktor war Augustin nicht ein Komplex von durch einen großen Namen geheiligten Sätzen und Sentenzen, sondern eine Welt großer, lebenspendender Ideen und Ideale. Das Geistesleben solcher Männer stand nicht nur unter dem Einfluß der Lehre, sondern wurde auch von der überwältigenden Persönlichkeit Augustins[2] machtvoll ergriffen.

Andere mehr positiv geartete Geister, die mit Sammelfleiß Sätze und Sentenzen der Väter aneinanderreihten, die mehr an mechanischer Häufung von Formeln und Aussprüchen der Patristik als an organischer Herausarbeitung patristischer Gedankengänge und Zu-

---

[1] Vgl. Denifle, Die mittelalterlichen Universitäten 759 A. 22.

[2] Vgl. hierüber die schönen Ausführungen bei Cl. Bäumker, Die europäische Philosophie des Mittelalters, in der Kultur der Gegenwart I[5] 315.

sammenhänge ihr Gefallen fanden, sahen in den auctoritates Patrum einen Kanon, eine unüberschreitbare Grenze des theologischen Arbeitens. Ihr Bemühen ging deshalb dahin, die Theologie als ein Mosaikbild von Vätertexten darzustellen. Die eigene Arbeit bestand vielfach bloß in der Herstellung äußerer Verbindungsmittel dieser patristischen Sätze. Aus dieser mehr mechanischen Abhängigkeit von der Väterautorität heraus ist es zu verstehen, wenn ein Anonymus im Clm 12667 (s. XIII), fol. 30ʳ die Frage, wie mit dem göttlichen Vorherwissen die Gebete und Opfer der Kirche vereint werden können, behandeln und lösen will „nihil nostrum dicendo, sed patrum dicta sequendo".

Eine dritte Nuance der Stellung zur Väterautorität ist bei solchen Theologen wahrnehmbar, die vorwiegend der dialektischen Kunst sich bedienten. Hier müssen vielfach die einzelnen Sätze von Vätern meist ohne Rücksicht auf Kontext und Zweck der patristischen Schrift, aus der solch abgerissene dicta entnommen sind, zu dialektischen Deduktionen und Distinktionen herhalten. Dabei qualifiziert sich jener Väterausspruch, der diese dialektische Tortur übersteht, als auctoritas. Auch Sätze Augustins müssen sich vielfach Umdeutungen und Verrenkungen gefallen lassen. So wird z. B. in den „Quaestiones" des Odo von Ourscamp[1] einmal ein Satz des hl. Augustin erledigt mit den Worten: „Ad quod dicimus multa dixisse Augustinum, non quia sic sentiret, sed retractando aliorum sententias, vel ut videret, ad quem finem disputatio procederet."

Wenn wir nun nach diesen Darlegungen über die Methoden der Väterbenützung uns der patristischen Bibliothek des 12. und beginnenden 13. Jahrhunderts zuwenden, die patristische Stoffzufuhr durch Übertragungen griechischer Väterschriften ins Auge fassen, so belehrt uns ein Blick in die Bibliothekskataloge und eine Quellenanalyse scholastischer Schriften sofort, daß die abendländische Scholastik bis gegen Mitte des 12. Jahrhunderts im großen und ganzen nur mit Materialien der lateinischen Patristik arbeitete. Es hatten wohl die früheren lateinischen Übersetzungen griechischer Väterliteratur, so von Origenes' Periarchon und exegetische Werke in der Übersetzung des Rufinus, Reden von Basilius und Gregor von Nazianz gleichfalls in der Übertragung des Rufinus, von Basilius ferner die neun Homilien zum Hexaëmeron nach der Übersetzung von

---

[1] Quaestiones Magistri Odonis Suessionensis c. 43. Pitra, Analecta novissima Spicilegii Solesmensis, t. II: Tusculana, Paris. 1888, 46.

Eustatius Afer, auch einzelne Werke des hl. Johannes Chrysostomus, die von Anianus und später Mutianus übertragen worden sind, in den Handschriftenbeständen des Mittelalters sich fortererbt. Auch Fragmente anderer griechischer Väter lebten in lateinischen Sammlungen weiter. Aber von einem eigentlichen Einflusse dieser griechischen Vätertexte in den ersten Dezennien des 12. Jahrhunderts kann hier wenig die Rede sein. Selbst die Werke des Pseudo-Dionysius Areopagita, die durch Scotus Eriugena in lateinisches Sprachgewand gekleidet worden waren, erfreuten sich dazumalen keines sonderlichen Einflusses auf die Theologie der Zeit.

Von den lateinischen Vätern kommt Augustin als Hauptquelle und erste Autorität in Betracht, dem erst in ziemlich großem Abstande andere lateinische Väter nachfolgen[1]. Eine Erlanger Handschrift (Cod. 238 s. XII) der Hugo von St Viktor zugeschriebenen „Summa Sententiarum" enthält am Rande die Namen der angeführten und benützten Quellen. Danach finden sich in diesem Werke 215 Zitate aus Augustin, 35 aus Gregor d. Gr., 26 aus Hieronymus, 22 aus Ambrosius, 14 aus Isidor, 6 aus Beda, 4 aus Cyprian, 3 aus Origenes. Je 2 Zitate stammen von Leo d. Gr., Pseudo-Dionysius und Haymo, je 1 Zitat haben Boethius, Fulgentius, Eusebius, Rhabanus und Plato gestellt.

Die intensive Beschäftigung des 12. Jahrhunderts mit Fragen der Trinitätslehre und Christologie ließ auch die theologischen Schriften des Boethius, zumal seitdem Gilbert de la Porrée mit seinem Aufsehen erregenden Kommentar zu denselben hervorgetreten war, zusehends an Einfluß gewinnen. Desgleichen steigerte sich aus demselben Grunde auch das Ansehen des hl. Hilarius von Poitiers, dessen Werk „De trinitate" exzerpiert und auch mit Einleitungen über die Autorität dieses Vaters versehen wurde[2].

Diese patristische Bibliothek, wie sie der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts der Scholastik zur Verfügung stand, hat nun eine wesentliche Bereicherung, einen für die scholastische Methode und

---

[1] An der Spitze des älteren Bibliothekskataloges von Corbie (s. XII) steht deshalb auch die Bemerkung: „Imprimis codices sancti Augustini, deinde aliorum doctorum" (G. Bekker, Catalogi bibliothecarum antiqui 185).

[2] Clm 21 528 (s. XII; aus Weihenstephan) ist ein Hilariuskodex, der mit einer Vita des Vaters in Versen eingeleitet ist. Der Cod. 295 (s. XII) der Stiftsbibliothek von Zwettl handelt fol. 1—71 „De auctoritate Hilarii Pictaviensis episcopi". Im Cod. Vat. lat. 254 (s. XII), fol. 21—40 sind „Note in libro beati hylarii de trinitate", d. h. Exzerpte aus l. 1—12 „De trinitate", erhalten.

Doktrin bedeutungsvollen Ausbau dadurch erfahren, daß von der Mitte dieses Säkulums ab eine Anzahl griechischer Väterwerke durch lateinische Übertragungen das abendländische wissenschaftliche Leben und Streben bereicherte und anregte.

Diese Übersetzertätigkeit ist geknüpft an den Namen des Juristen Johannes Burgundio von Pisa († 1194)[1], der schon im Jahre 1136 mit Jakob von Venetia und Moses von Bergamo als des Griechischen wohlkundiger Dolmetscher der Disputation zwischen Bischof Anselm von Havelberg und Erzbischof Niketas von Nikomedien anwohnte und der in der Folgezeit durch seine Übersetzungen griechischer Werke das Interesse des Papstes Eugen III. und des Kaisers Friedrich Barbarossa auf sich zog. Abgesehen von einer Übertragung der Schrift „De regimine sanitatis" des Galenus, die in Handschriften ihm zugeschrieben wird[2], hat er hauptsächlich Kirchenväter übersetzt. Nach einer Notiz in der Chronik des Robert von Monte brachte Burgundio von Pisa auf das Konzil von Rom (1180) seine Übersetzung der Homilien des hl. Johannes Chrysostomus zum Johannesevangelium mit und erklärte zugleich, daß er einen großen Teil von dessen Genesishomilien übersetzt habe. Außerdem ist in einer Reihe von Handschriften eine Übersetzung des Chrysostomuskommentars zum Matthäusevangelium aus der Feder Burgundios erhalten[3]. Ferner übersetzte er teilweise die Schrift *Περὶ φύσεως*

---

[1] Über diesen vgl. Tiraboschi, Storia della letteratura italiana III 2, 336—338; Fabricius, Bibl. lat. mediae et inf. aetatis I, Florentiae 1858, 281 bis 282; Antonioli, Memoria a' illustri Pisani 1791, 4 v. 4; Hurter, Nomenclator II[2] 182 u. 108 A.

[2] Cod. Vat. lat. 247 (s. XIV), fol. 21v: (Galeni) De regimine sanitatis l. 1—4 a Burgundione Pisano e greco in latinum translati.

[3] Um einige von diesen Handschriften anzuführen, so enthalten die Codd. lat. 14468 (s. XII), 14469 (s. XIII) u. 15643 (s. XIII) der Pariser Nationalbibliothek die Chrysostomuskommentare zu Matthäus. Cod. lat. 1778 (s. XIV) derselben Bibliothek bietet die Kommentare zu Matthäus und Johannes. Cod. lat. 1781 (ebd.), geschrieben 1386, enthält den Matthäuskommentar und bringt die Notiz, daß diese Homilien „a Burgundione Lento, cive Pisano et iudice, Eugenii III iussu anno 1151" ins Lateinische übersetzt worden sind. Cod. lat. 1782 (ebd., s. XIII) enthält die Homilien zu Johannes. Über Burgundios Chrysostomusübersetzungen vgl. auch Chr. Baur O. S. B., S. Jean Chrysostome et ses œuvres dans l'histoire littéraire, Louvain et Paris 1907, 62. Looshorn (Die lateinischen Übersetzungen des hl. Johannes Chrysostomus im Mittelalter nach den Handschriften der Münchener Hof- und Staatsbibliothek, in der Zeitschrift für kathol. Theologie IV [1880] 788 ff) behandelt nur die älteren Chrysostomusübersetzungen des Anianus und Mutianus. Mercati (Appunti su Niceta ed Aniano traduttore di S. Giov. Crisostomo, in

des Bischofs Nemesius von Emesa[1], die im Mittelalter für ein Werk Gregors von Nyssa angesehen wurde und schon früher durch Alfanus (11. Jahrhundert) übertragen worden war[2].

Ein hervorragendes Verdienst um die scholastische Theologie und auch Philosophie hat Burgundio sich dadurch erworben, daß er um die Mitte des Jahrhunderts — Robert de Monte nennt das Jahr 1151 — den dritten Teil der *Πηγὴ γνώσεως* des Johannes von Damaskus, nämlich die *Ἔκδοσις ἀκριβὴς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως* (De fide orthodoxa), in die lateinische Sprache übertragen hat. Hierdurch ist der Scholastizismus der ausgehenden griechischen Patristik mit der lateinischen abendländischen Scholastik in Berührung getreten und hat in diese neue methodische Gesichtspunkte und Anregungen wie auch neue Materialien eingeführt. Besonders hat die Trinitätslehre und Christologie des 12. Jahrhunderts durch das dogmatische Hauptwerk des hl. Johannes Damaszenus, der kompilatorisch die ganze vorhergehende griechische Patristik zusammengefaßt und die in den trinitarischen wie christologischen Kämpfen errungenen Wahrheitserkenntnisse systematisiert hat, eine vielfache Bereicherung und Orientierung namentlich hinsichtlich der Terminologie erfahren. Desgleichen ist auch die scholastische Psychologie durch Johannes Damaszenus gefördert worden. Die Detailnachweise des Einwirkens dieses griechischen Theologen auf die scholastische Methode werden im speziellen Teile dieses Bandes und im dritten Bande zu erbringen sein. Über das erste Eintreten des Johannes Damaszenus in die Gedankenwelt der Scholastik werden wir bei Petrus Lombardus, der wohl zuerst die Schrift „De fide orthodoxa" bzw. einen Teil derselben ausgenützt hat, und bei Gandulphus uns äußern müssen[3].

Studi e testi V [1901], n. 12, p. 142 [vgl. Chr. Baur a. a. O. 62 A. 2]) zeigt, daß Thomas von Aquin den Chrysostomuskommentar zu Matthäus in der Übersetzung Burgundios benützt habe.

[1] Cod. Urb. lat. 485 (s. XV), fol. 106v—160r. Es geht eine „Burgundionis interpretis epistola ad Fridericum Barbarossa", datiert vom Jahre 1155, voraus. Vgl. auch Martène-Durand, Veterum scriptorum collectio I, Paris. 1724, 827; C. J. Burkhard, Gregorii Nysseni *Περὶ φύσεως ἀνθρώπου* l. a Burgundione in Lat. transl., Wien 1891—1902.

[2] Cl. Bäumker, Die Übersetzung des Alfanus von Nemesius' *Περὶ φύσεως ἀνθρώπου*, in der Wochenschrift für klassische Philologie 1896, 1095—1102.

[3] Vgl. J. de Ghellinck, Les œuvres de Jean de Damas en occident au XIIe siècle, in der Revue des questions historiques LXXXVIII 149—160; Ders., Les citations de Jean Damascène chez Gandulphe de Bologne et Pierre Lombard, in Bulletin de litt. ecclés. 1910, 278—285.

Von Petrus Lombardus, Gandulphus, Johannes Cornubiensis usw. an bis in die Zeiten der Hochscholastik begegnen wir fort und fort Zitaten aus der Schrift „De fide orthodoxa“ und Äußerungen der Hochschätzung für deren Verfasser. In der schön geschriebenen und hübsch illuminierten Baseler Handschrift (O) II 24 (s. XII) reihen sich an den Boethiuskommentar Gilberts de la Porrée Exzerpte aus Johannes von Damaskus, wobei derselbe mit den ehrenden Worten „Ioannes Damascenus in libro de trinitate inter grecos magnus“ eingeführt wird[1]. Cod. lat. 873 der Bibliothèque Mazarine enthält von fol. 79r ab eine nach der Methode der Sentenzenkommentare gearbeitete Erklärung zu „De fide orthodoxa“. Für den Einfluß des hl. Johannes Damaszenus auf psychologische Erörterungen ist ein anonymer Traktat im Cod. lat. 15952 (s. XIII) der Pariser Nationalbibliothek (fol. 245r—260r) beachtenswert. Es wird hier die Einteilung der Seelenkräfte nach der Lehre der Philosophen, der Ärzte, des hl. Johannes Damaszenus und des hl. Augustinus eingehend erörtert. Sogleich zu Beginn der Erörterung kommt die Seelendefinition des Damaszenus zur Besprechung, welcher als „iohannes damascenus, magnus theologus, medicus, philosophus“ gefeiert wird.

Die Schriften des Pseudo-Dionysius Areopagita standen der Frühscholastik in der Übersetzung des Johannes Scotus Eriugena zur Verfügung. Gegen Ende des 12. Jahrhunderts hat sich auch der Benediktiner Johannes Saracenus als Übersetzer des Areopagiten betätigt[2].

Viertes Kapitel.

Wissenschaftliche Richtungen und Gegensätze.

§ 1. Die Bedeutung der Mystik für Scholastik und scholastische Methode. Rupert von Deutz, Bernhard von Clairvaux, Wilhelm von St Thierry, Thomas Gallo.

Bei der Betrachtung des geistigen Lebens im 12. und beginnenden 13. Jahrhundert fühlen wir uns besonders von den mystischen Strebungen und Strömungen angezogen, die auf den Entwicklungsgang der scholastischen Methode in mehrfacher Hinsicht belebend eingewirkt haben. Die Auffassung, daß Scholastik und Mystik Gegensätze bedeuten, ist durch die epochemachende Quellenforschung Denifles[3]

[1] Ähnlich äußert sich Petrus Lombardus, Sent. I, dist. 19, c. 9.

[2] Hurter, Nomenclator II² 184.

[3] Eine Geschichte der christl. Mystik, in den Histor.-polit. Bl. LXXV (1875) 781 ff; die Anmerkungen Denifles in seiner Ausgabe der deutschen Schriften Hein-

als wissenschaftlicher Mythus dargetan. So ist denn diese Anschauung auch aus den Werken, welchen das signum ernster Wissenschaftlichkeit aufgedrückt ist, verschwunden[1].

Der beste Tatsachenbeweis für das connubium von Scholastik und Mystik liegt darin, daß beide Richtungen des mittelalterlichen Geisteslebens so oft und so charakteristisch in ein und derselben Persönlichkeit zusammengeflossen sind, ohne die Einheit des Seelenlebens zu stören. Die große Gestalt Anselms von Canterbury, des Vaters der Scholastik, zieht uns nicht bloß durch die Genialität der Spekulation zu sich hinan, sie ergreift und fesselt uns auch durch die Innigkeit der Mystik[1]. Hugo und Richard von St Viktor, mit dem hl. Bernhard die einflußreichsten Vertreter mystischer Bestrebungen im 12. Jahrhundert, sind, namentlich der erstere, zugleich hervorragende Scholastiker gewesen, während umgekehrt Albert d. Gr. und Thomas von Aquin auch Praktiker und Theoretiker der Mystik gewesen sind. Auch Meister Eckhart tritt uns in seinen lateinischen Schriften als Scholastiker entgegen. Es ist überhaupt vielen Denkern dieser Zeit ein großer universeller Zug eigen. Es begegnen uns auch schon in der Frühscholastik und an der Schwelle der Hochscholastik nicht selten Männer, die in großzügigem Universalismus und mit unbegrenzter Schaffenslust zugleich biblische Kommentare, theologische Sentenzen oder Summen, liturgische Traktate und aszetisch-mystische Abhandlungen geschrieben haben, die dabei mit-

---

rich Seuses; Meister Eckharts lateinische Schriften und die Grundanschauungen seiner Lehre, im Archiv für Literatur- und Kunstgeschichte des Mittelalters II 417—615. Vgl. M. Grabmann, P. Heinrich Denifle O. P. Eine Würdigung seiner Forschungsarbeit, Mainz 1905, 6—14; R. M. Martin, Heinrich Seuze Denifle en de Duitsche christelijke mystieck, in De Katholieck 1907, 271—285. Zur Konkordanz von Scholastik und Mystik siehe noch Hettinger, De theologiae mysticae et scholasticae connubio (1882); E. Michael, Geschichte des deutschen Volkes vom 13. Jahrh. bis zum Ausgang des Mittelalters III 129 ff; E. Krebs, Meister Dietrich, Münster 1906, 126 ff; K. Bihlmeyer, Die deutschen Schriften Heinrich Seuses 147* ff; J. Zahn, Einführung in die christliche Mystik, Paderborn 1908, 60 ff; A. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte III⁴ 356 ff.

[1] Einen Gegensatz zwischen Scholastik und Mystik behauptet neuestens Ch. Guignebert, L'évolution des dogmes, Paris 1910, 232: „Le mysticisme semble l'ennemi né de l'intellectualisme religieux: la mise en formules des élans qu'il ressent, et surtout la discussion, plus ou moins ergoteuse, autour de ces formules, lui déplaisent, comme une sorte d'atteinte à la spontanéité de sa foi. Saint François d'Assise ou l'auteur de l'Imitation, considérés de ce biais, nous apparaissent comme les protagonistes d'une réaction contre la scholastique aristotélicienne, contre la théologie savante."

unter in kirchlicher Poesie sich versucht haben und schließlich auch eine segensreiche praktische Tätigkeit in kirchenpolitischen Missionen oder auf Bischofsstühlen entfalteten. Das Zusammenklingen von Scholastik und Mystik in ein und denselben Denkern ist ein Zug und Zeichen eines weitblickenden Universalismus.

Auch inhaltliche sachliche Erwägungen lassen uns Scholastik und Mystik nicht als Gegensätze, sondern als innigst verbundene und zusammengehörige Elemente des mittelalterlichen Geisteslebens, ja im Grunde genommen als zwei verschiedene Seiten ein und derselben Sache erscheinen. Es ist nämlich derselbe gemeinsame Boden des religiösen Intellektualismus, auf dem beide Richtungen sich begegnen. Das religiöse Erkennen, in welchem die Mystik sich praktisch betätigt und über welches die spekulative Mystik reflektiert, ist im Kerne dasselbe religiöse Erkennen, das in Anselms „Credo, ut intelligam" als Arbeitsprogramm der Scholastik ausgesprochen ist. Die Mystiker, sowohl die Verfasser mystischer Schriften, die ihr religiöses Innenleben niedergeschrieben haben, wie auch die Theoretiker der Mystik, z. B. Thomas von Aquin, Dionysius Carthusianus usw., gebrauchen Wendungen und Termini, welche die grundlegende Bedeutung der Erkenntnistätigkeit für die Mystik ausdrücken. „Vita contemplativa", bemerkt der Aquinate, „quantum ad ipsam essentiam pertinet ad intellectum."[1] Hinwiederum betonen die Scholastiker, von Anselm angefangen bis Thomas und darüber hinaus, die Notwendigkeit übernatürlicher ethischer Dispositionen für den fruchtbaren Betrieb der theologischen Spekulation. Insbesondere werden die Gaben des Heiligen Geistes als die Fittiche betrachtet, auf denen die Seele ebenso zu den Höhen des theologischen Erkennens wie auf den Berg mystischer Beschauung sich emporschwingt.

Ein Hauptgrund für die enge Verbindung von Scholastik und Mystik ist in der Gemeinsamkeit der patristischen Quellen zu suchen. Es ist der hl. Augustinus eine frisch sprudelnde Lebensquelle sowohl für die Scholastik wie auch für die Mystik gewesen. Auch Pseudo-Dionysius hat auf beide Gebiete des mittelalterlichen Geisteslebens eingewirkt. Der Pseudo-Areopagite hat speziell der Theorie der Mystik Schemata, Termini und Formeln dargeboten; die areopagitische Form

---

[1] S. theol. 2, 2, q. 180, a. 1. Vgl. auch Thomas a Vallgornera, Mystica Theologia D. Thomae, ed. Berthier, Augustae Taur. 1890, t. I, q. 1, a. 1. Hier ist S. 5 die Auffassung des hl. Thomas in folgende Definition der mystischen Theologie zusammengedrängt: „Theologia mystica est contemplatio perfectissima et altissima Dei et fruitivus ac suavissimus amor ipsius intime possessi."

bildete, wie K. Bihlmeyer[1] sich treffend ausdrückt, „das Knochengerüst der mystischen Spekulation". Augustinus hat dem mystischen Denken, Streben und Leben große Inhalte und kräftige Impulse gegeben, er hat die mystische Frömmigkeit belebt und verinnerlicht. Es ist die Stimmung der Konfessionen Augustins, die über die Mystik des Mittelalters ausgegossen ist[2].

Scholastik und Mystik sind sonach nicht Gegensätze, sondern Korrelate. Im innersten Wesen sind beide intellektualistisch gestimmt, nur hält sich die Scholastik in ihrer vollen Entfaltung vorwiegend auf dem Boden des Intellektualismus, während in der Mystik affektive Kräfte, vor allem die Liebe, wirksam sind, ohne indessen die intellektualistische Orientierung zu verlieren. Die Mystik will Verinnerlichung und Erleben der durch die Scholastik begründeten Lehre von der Gottesgemeinschaft. Die Stätte der Scholastik ist der Katheder. Die Scholastik will Lehr- und Lerngut sein, daher ihre unpersönliche, verstandesmäßige Form, daher die Vorherrschaft logischer Routinen und metaphysischer Doktrinen. Die Mystik gedeiht in stiller Klosterzelle, sie ist Zwiegespräch der Seele mit Gott, das mit übernatürlichen Kräften befruchtete Denken, Wollen und Fühlen will in der hienieden möglichen innigsten und innerlichsten Weise mit Gott in Kontakt treten. Daher eignet der Mystik der Reiz des Ursprünglichen und Persönlichen, daher kommen in der Mystik psychologische Momente zur Geltung.

Unsere bisherigen Erwägungen über das Verhältnis von Scholastik und Mystik, über die innige Verbindung, aber auch über die Eigenart beider Phänomene des mittelalterlichen Geisteslebens bilden die Grundlage für eine Untersuchung darüber, ob und inwiefern die Mystik den Entwicklungsgang der scholastischen Methode beeinflußt

[1] Heinrich Seuses deutsche Schriften, Stuttgart 1907, 149*.

[2] A. Harnack (Lehrbuch der Dogmengeschichte III[4] 342) hebt mit Recht den Einfluß Augustins auf Bernhard von Clairvaux hervor: „Bernhard ist das religiöse Genie des 12. Jahrhunderts und darum auch der Führer der Epoche. Vor allem ist in ihm die augustinische Kontemplation wieder lebendig geworden. Man sagt nicht zuviel, wenn man behauptet, daß er der Augustinus bzw. auch der Ambrosius redivivus ist, daß er sich ganz und gar an dem großen Afrikaner gebildet und von ihm die Grundlagen seiner frommen Betrachtungen übernommen hat. ... Ja selbst die Sprache ist im höchsten Maße abhängig von der Sprache der Konfessionen." Vgl. auch Georg Misch, Geschichte der Autobiographie I, Leipzig 1907, 436 ff. J. Mausbach (Die Ethik des hl. Augustinus I, Freiburg i. Br. 1909, 436 ff) bemerkt von Augustin: „Seine Frömmigkeit, seine schmelzende Gottesliebe ist ein Element aller christlichen Andacht und Mystik geworden."

hat. Tatsächlich lassen sich verschiedene Formen und Momente einer solchen Einwirkung feststellen.

Vor allem bedeutet die Mystik im 12. Jahrhundert ein heilsames Gegengewicht gegen das Überhandnehmen der Hyperdialektik auf theologischem Gebiete. Gerade aus mystischen Kreisen wurden, wie wir weiter unten sehen werden, Stimmen des Protestes gegen die Invasion der Hyperdialektik in theologische Bereiche laut. Wenn diese Reaktion gegen das Überwuchern der Dialektik oftmals zu weit ging und zu einer Bekämpfung auch eines zweckmäßigen Gebrauches der Dialektik sich verstieg, so hat sie doch die theologische Arbeitsweise dadurch segensreich beeinflußt und gefördert, daß sie die inhaltlichen sachlichen Gesichtspunkte scharf betonte und gegenüber dialektischem Formalismus in Schutz nahm. Mit dieser Wahrung der Inhaltlichkeit ist von selbst auch Sinn und Verständnis für die Zusammenhänge der christlichen Mysterien wachgerufen und dadurch eine einheitliche, zusammenfassende Darstellung der Theologie, die theologische Systematik, angeregt. Es liegt gerade in der Mystik ein Zug zur Einheit, eine zentripetale Kraft, ein Bestreben, alle übernatürlichen Wahrheiten und Ereignisse in Gott als ihrem Ursprung und Endziel zu betrachten; die Mystik zielt, wie J. Zahn[1] bemerkt, auf eine „theozentrische Erfassung des Lehrgutes" ab. Dem Geist und Wesen der Mystik entspricht es, den Absichten der göttlichen Weisheit und Güte in der Gestaltung der natürlichen und übernatürlichen Ordnung nachzugehen, die Teleologie der Heilsordnung am betrachtenden Geiste vorüberziehen zu lassen, das Christentum als einen Kosmos göttlicher Gedanken, Tatsachen und Kräfte aufzufassen. Es sind dies sämtlich Momente, die eine Systematik der christlichen Lehre begünstigen. Die dialektische Behandlung theologischer Gegenstände hingegen, besonders wenn sie im Übermaß sich betätigt, streitet sich gerne um Sätze und Formeln, haftet leicht am Kleinen und Kleinlichen, bewegt sich zu sehr auf der Peripherie und verliert dabei die zentralen Gesichtspunkte und die organischen Zusammenhänge aus dem Auge. Diese sozusagen atomisierende Funktion eines einseitigen dialektischen Betriebes ist ein Hemmnis für die Herausarbeitung eines einheitlichen perspektivischen Gesamtbildes der Theologie.

Die Mystik hat die Scholastik auch in ihrem Herzpunkte, in dem Verhältnis von Glauben und Wissen, in dem Streben nach

[1] Einleitung in die Mystik 96.

rationeller Einsicht in den Glaubensinhalt beeinflußt. Gerade durch die Mystik wurde der augustinische Gedanke[1], daß der Fortschritt des Glaubens zur Einsicht durch übernatürliche Faktoren, besonders durch die Gaben des Heiligen Geistes (donum intellectus), mit bedingt ist, im mittelalterlichen Denken festgehalten. Die Scholastik blieb sich auch in Zeiten, in denen sie den ganzen Aristoteles in den Dienst der Theologie zog und mit dem aristotelischen Wissenschaftsbegriff Ernst machte, des Geheimnischarakters der Offenbarungsinhalte bewußt und wurde vor rationalistischen Tendenzen in der Hauptsache bewahrt. Wir werden im speziellen Teile dieses Bandes und besonders im dritten Bande die Beobachtung machen, daß die Auffassung der Scholastiker vom Wesen und von der Methode der Theologie bei näherer Analyse mystische Einflüsse und Elemente aufweist[2].

Die Mystik war die Hüterin traditioneller Werte, die Verteidigerin der Autorität der Väter. Gerade aus den Kreisen der Mystiker wurde den theologischen Dialektikern die auctoritas Patrum ins Gedächtnis gerufen. Während die mehr dialektisch gebildeten Theologen vielfach an einzelnen Sätzen der Väter ihr Distinktionstalent entfalteten, liebten die Mystiker zusammenhängende Studien der Väterwerke. Bei den mystischen Schriftstellern des 12. Jahrhunderts und bei denjenigen Scholastikern dieser Epoche, die zugleich Mystiker waren oder doch dem Einflusse der Mystik sich hingaben, lebten vor allem augustinische Ideen und Ideale weiter. An den Werken solcher Autoren ist augustinisches Kolorit wahrzunehmen[3]. Es ist ganz klar, daß diese Wahrung und Hochhaltung des traditionellen Momentes seitens der Mystiker für den Entwicklungsgang der scholastischen Methode von Bedeutung gewesen ist. Es wurde hierdurch einer Überspannung der ratio auf Kosten der auctoritas entgegengewirkt und das Verlangen nach

[1] Vgl. Mausbach, Die Ethik des hl. Augustinus II 355 ff; Grabmann, Geschichte der scholastischen Methode I 129.

[2] Vgl. auch Grabmann, Die philosophische und theologische Erkenntnislehre des Kardinals Matthäus von Aquasparta, Wien 1906, 141—160.

[3] Es sei z. B. daran erinnert, daß gerade bei den mittelalterlichen Mystikern und bei Autoren, die mystischen Kreisen nahestanden, die Geschichtsphilosophie von Augustins Werk „De civitate Dei" fortlebte. Vgl. Schmidlin, Die geschichtsphilosophische und kirchenpolitische Weltanschauung Ottos von Freising, Freiburg i. Br. 1906; P. Augustin Steiger, Der hl. Bernhard von Clairvaux. Sein Urteil über die Zeitzustände. Seine geschichtsphilosophische und kirchenpolitische Anschauung, Brünn 1908.

neuen Quellen und Materialien, der scholastische Stoffhunger, wirksam auf die Patristik hingelenkt. Auch die in der Blütezeit der Scholastik nie erloschene Sympathie für neuplatonisches Schrifttum hängt mit der mystischen Stimmung der scholastischen Spekulation zusammen.

Schließlich sei noch auf einen Einfluß der Mystik auf die scholastische Arbeitsweise hingewiesen, der mehr formeller Natur ist. Die Mystik hat vielfach die Abstraktheit und Dürre der scholastischen Darstellungsweise gemildert, sie hat auch dem Gemüt und der Phantasie, die doch für wissenschaftliches Arbeiten und Darstellen bedeutsam sind [1], in der scholastischen Denkart und Darstellung Einlaß verschafft und durch psychologische Züge die vornehmlich dialektisch-metaphysische Physiognomie der Scholastik verschönt und belebt.

Das sind in gedrängter Überschau die Formen und Arten, in denen die Mystik auf das Werden und die Ausgestaltung der scholastischen Methode eingewirkt hat. Es war indessen dies auf seiten der Mystik kein bloßes Geben, die Mystik hat auch durch die Scholastik mannigfache Klärung und Orientierung gefunden. Es liegt außerhalb des Rahmens unserer Aufgabe, den Werdegang der Mystik im 12. und beginnenden 13. Jahrhundert zu behandeln. Wir könnten es deswegen bei dieser allgemeinen Darlegung des Verhältnisses von Scholastik und Mystik bewenden lassen, zumal da die Analyse der Denk- und Arbeitsweise der einzelnen Scholastiker zu häufigen Hinweisen auf Mystik und mystische Einwirkungen Anlaß geben wird. Es wird aber trotzdem ratsam sein, solche Gestalten unter den Mystikern des 12. Jahrhunderts, die für den Werdegang der Scholastik von Einfluß gewesen sind, hier herauszuheben und nach ihrem Verhältnis zur scholastischen Spekulation zu würdigen. Es handelt sich vor allem um Rupert von Deutz, Bernhard von Clairvaux, Wilhelm von St Thierry und Thomas von Vercelli. Hugo und Richard von St Viktor werden im speziellen Teile dieses Bandes eingehend zu würdigen sein.

Abt Rupert von Deutz († 1135), Dogmatiker, Exeget, Liturgiker, Historiker, Hymnendichter, dies alles unter dem Gesichtspunkte der Mystik, gehört zu den tiefsinnigsten Theologen des

[1] Vgl. speziell über die Bedeutung der Phantasie B. Erdmann, Die Funktionen der Phantasie im wissenschaftlichen Denken, in der Deutschen Rundschau XXXIV (1907) 346 ff.

12. Jahrhunderts in deutschen Landen[1]. „Mit Recht", so schreibt J. Bach, „muß die Theologie des Rupert von Deutz, die naturgemäß das Gewand ihrer Zeit trägt, als eine mächtige bezeichnet werden. Wir begegnen hier nicht selten der tiefsten Innigkeit eines reichen christlichen Geistes, der aus dem Elende des irdischen Daseins in die Fülle göttlichen Lebens zu fliehen weiß, dessen ewige Gesetze er erforscht und den Menschenkindern als Gesetze ewiger Liebe verkündet." Es ist hier nicht unsere Aufgabe, Ruperts Lehre vom objektiven Fortleben des Werkes Christi in den Sakramenten[2] oder seine Trinitätslehre, speziell seine etwas schwierige Lehre von der unsichtbaren Sendung des Heiligen Geistes im Alten Bunde zu beleuchten[3] oder seine sinnigen Auffassungen über Kirche und Maria oder auch seine geschichtsphilosophischen Ideen darzustellen. Für uns kommt hier Rupert von Deutz in Betracht, insofern seine Methode, seine Denk- und Arbeitsweise scholastisches Kolorit verrät und für den Werdegang des Scholastizismus bedeutsam ist.

Vor allem nehmen wir an diesem mit Hugo von St Viktor geistesverwandten Mystiker einen Sinn für theologische Systematik wahr, ein Bestreben, die biblischen Inhalte unter einen großen einheitlichen Gesichtspunkt, nämlich denjenigen der Trinität, zu bringen. In seinem Werke „De Trinitate et operibus eius" hat er seine mitunter breitspurigen allegorisierenden Kommentare zum Heptateuchon, zu den großen Propheten und den Evangelien in den Rahmen des Trinitätsgedankens, der Idee vom Wirken des dreieinigen Gottes gefügt, damit eine Art biblischer Theologie[4] geschaffen und „ein Gesamtbild der christlichen Weltanschauung"[5] angestrebt. Derselbe

---

[1] Wetzer und Weltes Kirchenlexikon X[2] 1367 ff. Herzogs Real-Enzyklopädie XVII[3] 229—243. Rocholl, Rupert von Deutz, Gütersloh 1886. J. Bach, Dogmengeschichte des Mittelalters II 243 ff. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands IV 416 ff. Hurter, Nomenclator II[3] 25 ff. A. Harnack nennt in seinem Lehrbuch der Dogmengeschichte Rupert von Deutz nur an einer einzigen Stelle in einer Anmerkung (III[4] 386 A. 1), wo er ihm eine eigentümliche spiritualistische Konsubstantiationslehre zuschreibt. Vgl. indessen Doyen, Die Eucharistielehre Ruperts von Deutz, Metz 1889; Denifle, Luther und Luthertum I[2] 618; Cauchie, Rupert de Saint-Laurent ou de Deutz, in Biographie nationale, publiée par l'Académie royale de Belgique XX (1909) 426—458.

[2] Vgl. C. v. Schäzler, Die Lehre von der Wirksamkeit der Sakramente ex opere operato in ihrer Entwicklung innerhalb der Scholastik, München 1860, 45—58.

[3] L. Janssens, Tractatus de Deo trino, Friburgi 1900, 847 ff.

[4] Vgl. Scheeben, Dogmatik I 425. [5] Hauck a. a. O. IV 416.

einheitliche Gesichtspunkt der Trinität schwebt ihm auch vor in der mehr apologetisch-polemischen Schrift „De glorificatione Trinitatis et processione Spiritus Sancti".

Weiterhin ist in methodischer Hinsicht Ruperts Auffassung über auctoritas und ratio, seine Stellung zur Dialektik der Beachtung würdig. Seine Wertschätzung der auctoritas spricht sich in einem Vergleiche aus. Wie der Schiffer, der auf den weiten Ozean sich wagt, sich günstigen Wind erfleht, unentwegt auf den Polarstern blickt und von Irrsternen sich nicht in gefahrbringende Klippen treiben oder in unbekannte Gegenden verschlagen läßt, ähnlich müsse auch der Theologe, der in die ungemessenen Tiefen des Johannesevangeliums vordringen will, zuerst die Hilfe des Heiligen Geistes sich erflehen und sodann die heiligen Lehrer, die gleich nie untergehenden Gestirnen immer das Licht des Glaubens verbreiten mit wachsamem Auge festhalten und das Irrlicht der Häresie sorglich fliehen. Denn ohne diese Sorgfalt bestehe gerade für den Erklärer des Johannesevangeliums die größte Gefahr, im Glauben Schiffbruch zu leiden [1]. Die Stellungnahme Ruperts zur ratio, zur Philosophie und speziell zur Dialektik ist, wenn auch einzelne Aussprüche wenig dialektikfreundlich klingen [2], doch im großen und ganzen gemäßigt und objektiv und auf eine Harmonie von auctoritas und ratio gestimmt. Abschätzige Urteile über Philosophie und Philosophen besagen bei ihm hauptsächlich nur die Ablehnung

[1] „Qui magno feruntur pelago pavidi nautae, placidam sibi auram imprecati, fixa coelo sidera respiciunt terraque amissa tenent coelum, sedentesque ad clavum sideribus currunt. Erratica vero sidera sequi fugiunt, ne aut syrtes naufragosas incidant aut in regiones ignotas devecti portus optatos numquam attingant. Idem nobis, qui Scripturae huius Evangelii profundum ingressi sumus, agendum est. Primo placidius nobis ille Spiritus implorandus est, de quo Psalmista: ‚Spiritus', inquit, ‚tuus bonus deducit me in terram rectam' (Ps 142). Deinde doctores sacri mente ac vigilantibus oculis tenendi sunt, qui tamquam Arcturi numquam occidentis lucida sidera, stabili fide semper steterunt, et lucem fidei fundentes, erroris occasum nescierunt; hereticorum vero lux erratica longe fugienda est . . . et quisquis de errore eorum quidpiam sequitur, in nullius Scripturae profundo maius quam in hoc Ioannis Evangelio naufragium patitur" (In Ioannem l. 3 [M., P. L. CLXIX 291]).

[2] „Fateor quia neque professionem suscepi, neque ostentationem egi huiusce artis (sc. dialecticae), et si illam cognoscerem, nequaquam dignarer illam accersire, nisi coactus vel nisi sponte occurreret" (De omnipotentia Dei [M., P. L. CLXX 473]). „Attende quique filius lucis es, et sicut telas aranearum ea contemne, quae filii noctis, id est philosophi huius saeculi, somniarunt" (In Ioannem l. 1 [M., P. L. CLXIX 209]).

der irrigen heidnischen Philosophie. Wie sehr ihm der Einklang von auctoritas und ratio am Herzen lag, spricht er an einer Stelle des Dialogs „De vita vere apostolica“ aus. Er hebt hier als ein methodisches Gesetz das Bestreben hervor, im Erweis der Wahrheit und in der Zurückweisung des Irrtums vernünftiges Denken und Schriftwort im Zusammenklang erscheinen zu lassen[1].

Seine Auffassung über die Beziehung der profanen Wissensgebiete, besonders der Dialektik zur Theologie, hat er gegen Ende seines Werkes „De Trinitate et operibus eius“, bei Behandlung des „donum scientiae“, ausführlich dargelegt. Rupert von Deutz sieht den vollen Adel, die ganze Würde der sieben freien Künste darin, daß dieselben sich als Dienerinnen der sapientia, der Theologie, als ihrer Herrin zur Verfügung stellen[2]. In eigenen Kapiteln würdigt er die Dienste, die jedwede dieser Disziplinen der Glaubenswissenschaft leisten kann[3]. In Bezug auf die Dialektik betont er, daß Genus und Differenz, Spezies, Proprium und Akzidenz, also alle Prädikabilien, welche von den Weltweisen für etwas Großes und Schweres angesehen werden, auch in der Heiligen Schrift, namentlich im Schöpfungsberichte, eine Rolle spielen, ja daß in der Bibel die Gattungen, Arten und Artunterschiede besser als selbst bei Porphyrius klassifiziert werden[4]. Der Nutzen und die große Bedeutung,

---

[1] „M. Tandem bene evigilasti, nimis pulchre ostendens auctoritatem cum ratione concordare. Quare, si tibi placet, hunc modum debemus per omnia de cetero observare, ut cum ego ratione, quaecumque dixero, innitar infirmare vel approbare, idipsum tu auctoritate Scripturae cum ratione facias resonare. D. Bene multum; nam sicut singularum partium professiones partim rationis veritate, partim Evangelii auctoritate videatur roborari, sequitur eos eadem rationis veritate et Evangelii auctoritate refutari debere vel approbari“ (De vita vere apostolica l. 1, c. 13 [M., P. L. CLXX 618]).

[2] „Ingressae sunt ergo septem artes liberales tamquam famulae in sacrum et reverendum dominae suae sapientiae triclinium, et quasi de triviis licentiosis ad districtum et severum verbi dei magisterium dispositae et assidere iussae sunt“ (De Trinitate et operibus eius: De Spiritu Sancto l. 7, c. 10 [ebd. CLXVII 1764]).

[3] De Spiritu Sancto l. 7, c. 10—17 (ebd.).

[4] „Primum hoc asserere licet, quia genus et differentia, species et proprium atque accidens, quae sapientes saeculi pro magnis atque arduis habent, quasi prima huius Scripturae incipientis elementa sunt. . . . Arbitramur enim non minus ad hanc Scripturam quam ad eam, quae est apud Aristotelem, praedicamentorum doctrinam esse necessarium, quid sit genus et quid differentia, quid species et quid proprium, et quid accidens. . . . Multo melius, multo rectius secundum hanc Scripturam (Gn c. 1) dignissimam genera et species sive differentiae subordinantur quam ordinaverit Porphyrius“ (ebd. c. 13 [M., P. L. CLXVII 1773 u. 1774]).

so wird weiter ausgeführt, liegt in den Syllogismen, die zur Scheidung von Wahrheit und Irrtum so wertvolle Hilfsmittel bilden. Auch in dieser Beziehung überragen die heiligen Bücher die profane Literatur. Es ist die Heilige Schrift voll von mustergültigen Syllogismen, an deren Prägnanz sich die Rhetoren erfreuen[1]. In dieser Weise werden bei Rupert von Deutz die Berührungspunkte zwischen den profanen Wissenschaften und der heiligen Wissenschaft hervorgehoben und erörtert. Übrigens hat unser Mystiker auch in den Streitschriften „De voluntate Dei" und „De omnipotentia divina", die aus einer Kontroverse mit Anselm von Laon und Wilhelm von Champeaux über das Verhältnis des göttlichen Willens zum moralischen Übel hervorgegangen sind, ein ziemliches Maß dialektischer Gewandtheit an den Tag gelegt.

Der eigentliche Begründer der mittelalterlichen Mystik ist der hl. Bernhard von Clairvaux[2], „das religiöse Genie des 12. Jahrhunderts"[3], von Mabillon als „ultimus inter Patres, primus certe non impar"[4] gefeiert. Es möchte scheinen, daß dem „Doctor mellifluus" in der Geschichte der Scholastik keine Stelle einzuräumen ist; hat er sich doch in seiner praktisch-mystischen Richtung gegen die Anwendung der Philosophie auf die Glaubenslehre, also gegen ein wesentliches Moment des Scholastizismus, ablehnend verhalten und die Verurteilung von zwei Führern der scholastischen Bewegung, von Abälard und Gilbert de la Porrée, herbeigeführt. Indessen gibt eine Würdigung von Bernhards Anschauung über Wissenschaft und

---

[1] „Huius artis utilitas et virtus tota ostenditur in syllogismis, quorum conclusio plurimum lectorem adiuvat ad veritatem investigandam. . . . Quis autem omnium saecularium, ita ut haec sancta Scriptura fortiter ac suaviter novit aut potuit nodosum texere aut stringere syllogismum? . . . Plena est divinae Scripturae pagina tam perfectis syllogismis, quorum brevitate maxime rhetores delectantur" (De Spiritu Sancto c. 13 [M., P. L. CLXVII 1777—1778]).

[2] Vacandard, Histoire de saint Bernard, Paris 1897; deutsche Ausgabe von Sierp, Mainz 1898. Vacandard im Dictionnaire de théologie catholique II 746—785. Wetzer und Weltes Kirchenlexikon II[2] 414—428. Buchbergers Kirchliches Handlexikon I 585—587. The Catholic Encyclopedia II 498—501. W. Meyer, Die Anklagesätze des hl. Bernhard gegen Abälard, in den Nachrichten der kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, philol.-histor. Klasse 1898, 397—468.

[3] A. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte III[4] 342. Über und gegen Harnacks Beurteilung Bernhards vgl. P. Bas. Häusler, Stellung des hl. Bernhard zum Neuplatonismus und zur Heiligen Schrift nach Harnack und im Lichte der Wahrheit, in der Zisterzienserchronik XV (1903) 273 ff.

[4] Bernardi Opera, Praefatio generalis n. 23 (M., P. L. CLXXXII 26).

Wissenschaftsbetrieb und von Bernhards Einfluß auf die geistigen Strömungen seiner Zeit und der ganzen folgenden Scholastik uns das Recht, der machtvollen Gestalt des großen Zisterzienserabtes bei der Darstellung des Werdeganges der scholastischen Methode zu gedenken, ohne daß wir in das Bereich der Geschichte der Mystik uns zu verirren brauchen.

Was zuerst Bernhards Stellung zur Wissenschaft[1] betrifft, so ist es Tatsache, daß in seinen Schriften sich scharfe Urteile besonders über Philosophie finden. Er redet von einer „ventosa loquacitas philosophorum", von den Schlichen Platos und den Spitzfindigkeiten des Aristoteles, er unterscheidet eine „scientia mundi, quae docet vanitatem", eine „scientia carnis, quae docet voluptatem", und eine „scientia sanctorum, quae docet temporaliter cruciari et delectari in perpetuum". Es läßt sich auch nicht bestreiten, daß die praktisch-mystische Stimmung von Bernhards Seelenleben sich mit der dialektischen Behandlung der Glaubenswahrheiten nicht befreunden konnte, und daß seine scharfe Stellungnahme gegen Abälard nicht bloß eine Verwerfung der Irrtümer dieses Theologen, sondern auch eine Kritik der durch denselben vertretenen wissenschaftlichen Richtung bedeutet. Indessen würde man sicherlich zu weit gehen, wenn man in Bernhard einen prinzipiellen Gegner der Wissenschaft sehen wollte. Seine ablehnenden Urteile über philosophische Spekulationen finden sich zumeist in polemischen Schriften oder auch in Predigten, die er vor seinen Ordensgenossen gehalten; sie sind also seinem Eifer für die Reinheit der kirchlichen Lehre und seiner Begeisterung für die Tugenden des Mönchslebens entsprungen[2].

Es gibt auch Stellen, an denen Bernhard sich lobend über das Studium der Wissenschaften ausspricht. „Ich sage nicht", bemerkt er einmal, „daß man die Kenntnis der Wissenschaft verachten oder vernachlässigen soll; sie schmückt und belehrt die Seele und bewirkt, daß man andere belehren kann."[3] Anderswo verwahrt er sich gegen

[1] Vgl. hierüber die Ausführungen bei J. Ries, Das geistliche Leben in seinen Entwicklungsstufen nach der Lehre des hl. Bernhard, Freiburg i. Br. 1906, 1—16; P. Augustin Steiger, Der hl. Bernhard von Clairvaux. Sein Urteil über die Zeitzustände. Seine geschichtsphilosophische und kirchenpolitische Anschauung, Brünn 1908, 37 ff.

[2] Vgl. Steiger a. a. O. 39. Hier sind, wie auch bei Ries a. a. O. 1—16, die einschlägigen Bernhardtexte angeführt.

[3] In Cant. cant. serm. 37, n. 2 (M., P. L. CLXXXIII 971).

den Schein, als ob er die Wissenschaft herabsetzen und die Studien hemmen wollte, und betont, daß ihm wohl bekannt sei, von welch reichem Segen die Gelehrten für die Kirche gewesen seien und noch seien[1]. Charakteristisch ist die Bemerkung unseres Heiligen über die verschiedenen Motive des Wissensbetriebes: „Sunt namque, qui scire volunt eo fine tantum, ut sciant; et turpis curiositas est. Et sunt, qui scire volunt, ut sciantur ipsi, et turpis vanitas est. . . . Et sunt item, qui scire volunt, ut scientiam suam vendant verbi causa pro pecunia, pro honoribus, et turpis quaestus est. Sed sunt quoque, qui scire volunt, ut aedificent, et caritas est. Et item, qui scire volunt, ut aedificentur, quod prudentia est.“[2] Es haben diese Gedanken über die Lernmotive auf Mit- und Nachwelt Eindruck gemacht. Es tönt uns ihr Echo mehrfach in der scholastischen Literatur entgegen[3]. Der Verfasser der „Sententiae divinitatis“, der doch der Schule Gilberts de la Porrée zugehört, hat dieses Bernhardzitat nahezu wörtlich in den „Prologus“ aufgenommen[4].

Das Werturteil Bernhards über wissenschaftliches Streben und Leben ist ethisch-mystisch orientiert. Das Ideal der Wissenschaft repräsentiert sich ihm in der „scientia sanctorum“, in einer Wissenschaft, die heiligt, in einer übernatürlichen Weisheit, die aus Gottes- und Selbsterkenntnis entspringt und die Gottesliebe mächtig entflammt[5]. Mit dieser praktisch-mystischen Bewertung des Wissens hängt innerlich eine entschieden traditionelle Richtung der Theologie Bernhards zusammen. Versenkung in die Heilige Schrift, mit der er äußerst vertraut ist und die er nach dem Vorbild Gregors d. Gr. in allegorisch-mystischer Art auslegt, und begeisterte Hingabe an die Gedankenwelt der Väter, besonders Augustins, sind die Grundlagen seines Nachdenkens über die Offenbarungslehre[6].

Daß Bernhard von Clairvaux kein prinzipieller Verächter und Gegner der Wissenschaft und der theologischen Spekulation gewesen ist, erhellt auch daraus, daß er selbst herrliche Proben tiefen theologischen Denkens uns hinterlassen hat. Das fünfte Buch seiner

[1] In Cant. cant. sermo 36, n. 2 (M., P. L. CLXXXIII 967). J. Ries, Das geistliche Leben etc. 5.

[2] In Cant. cant. sermo 36, n. 3 u. 4 (M., P. L. CLXXXIII 968).

[3] Vgl. B. Geyer, Die Sententiae divinitatis, Münster 1909, 8 A. 1. [4] Ebd. 6.

[5] Vgl. J. Ries a. a. O. 8—11; W. Ott, Der hl. Bernhard und die Gottesliebe, in den Friedensblättern 1905, 275—279; Rousselot, Pour l'histoire du problème de l'amour au moyen âge, Münster 1908, 49 ff.

[6] Vgl. J. Ries a. a. O. 15 ff.

Schrift „De consideratione"[1] mit seiner präzisen Formulierung des Unterschiedes von fides, intellectus und opinio und vor allem mit seiner geistreichen und inhaltsvollen Synthese der spekulativen Gottes- und Trinitätslehre[2] zeigt uns den Mystiker von Clairvaux als einen scharfsinnigen Theologen, der mit sicherer Hand ein scharfumrissenes, farbenfrisches Bild der christlichen Mysterien entwirft.

Der hl. Bernhard hat auch den Werdegang der Scholastik durch seine Einwirkung auf die wissenschaftliche Mit- und Nachwelt inhaltlich und methodisch beeinflußt. Er wird frühzeitig als Autorität in gedruckten und ungedruckten scholastischen Werken zitiert. So hat Hugo von St Viktor in sein Hauptwerk einen längeren Passus aus Bernhards Schrift „De baptismo aliisque quaestionibus", und zwar tecto nomine, aufgenommen[3]; den Verfasser der „Sententiae divinitatis" hat seine Anhänglichkeit an Gilberts Schule und Geistesrichtung nicht gehindert, fast den ganzen Traktat „De libero arbitrio" aus Bernhard abzuschreiben[4]. Die ausnehmend große Zahl von Handschriften der Werke Bernhards auch in Bibliotheken mit vorwiegend scholastischem Gepräge lassen uns die hohe Wertschätzung, deren sich Bernhards Schrifttum auch in Scholastikerkreisen erfreute, ermessen. Groß ist die Zahl der Bernhardzitate besonders bei den mystisch gestimmten Scholastikern, so z. B. bei Bonaventura. Für die spätere lateinische und deutsche Mystik sind Bernhards Schriften eine unerschöpfliche Quelle gewesen[5]. Auch die mittelalterliche Darstellung der Lehre von der kirchlichen Autorität und Gewalt weist die Spuren von Bernhards Einwirkung auf. Er hat zuerst die

---

[1] L. 5, c. 3 (M., P. L. CLXXXIII 791). Heitz, Essai historique sur les rapports entre la philosophie et la foi, Paris 1909, 69: „Ces principes sont excellents; et de plus, exprimés ... avec une vigueur et une concision qui nous montrent que le saint moine de Clairvaux eût été de taille à faire bonne figure dans la lignée des docteurs speculatifs."

[2] Ebd. l. 5, c. 6—8. Vgl. J. Ries, Die Gotteslehre des hl. Bernhard, im Jahrb. für Philosophie und spekulative Theologie XX (1906) 450—462; Scheeben, Dogmatik I 520 ff. Chossat in seinem Artikel „Dieu" im Dictionnaire de théologie catholique IV 1153 bemerkt über Bernhards Gotteslehre: „Ce qu'il nous a laissé sur la nature divine est la synthèse, filtrée à travers une âme aussi religieuse qu'élevée, de ce qu'extrayaient à son époque de l'Écriture, des Pères et des textes canoniques, les glossateurs de la Bible, les faiseurs de ‚chaînes', les compilateurs de décretales et aussi les ‚sententiaires'."

[3] De sacramentis christianae fidei l. 1, p. 10, c. 6 (M., P. L. CLXXVI 336). Vgl. Gietl, Die Sentenzen Rolands, Freiburg i. Br. 1891, 6.

[4] Geyer a. a. O. 53.

[5] K. Bihlmeyer, Heinrich Seuses deutsche Schriften 149*.

Stellen Lk 22, 38 und Mt 26, 52 in hierokratischem Sinne gedeutet und damit die Zweischwertertheorie begründet[1].

Doch der hauptsächlichste Grund, warum Bernhard von Clairvaux ein Platz in der Geschichte der scholastischen Methode gebührt, liegt nicht auf dem Gebiete dieser inhaltlichen Einflüsse, sondern ist vielmehr darin zu suchen, daß der „Doctor mellifluus" durch seine persönliche Aktion und durch das Gewicht seiner ganzen Geistesrichtung dem Übergreifen der Hyperdialektik auf theologisches Gebiet Einhalt tat, der Gefahr rationalistischer Zersetzung der Mysterien des Christentums entgegenwirkte und durch die innige und innerliche Art seiner Schriften gegen eine formalistische Verödung des wissenschaftlichen Betriebes Front machte[2]. Wenn der Lauf eines Flusses beschrieben werden soll, dann darf auch der Dämme nicht vergessen werden, die den Strom regulieren und ihm ein festes Bett zuweisen. Th. de Régnon[3] vergleicht die Philosophie des 12. Jahrhunderts mit einem Flusse, der, durch Regengüsse angeschwollen, wild dahinrast. Durch Schlamm ist er ganz verunreinigt, auf seinem Wasser treiben Bäume, die vom Ufer weggerissen sind. Welch ein Segen ist nun da ein durchbrochener Querdamm im Flusse, der die mitgeschwemmten Trümmer aufhält, den aufgewühlten Schlamm wieder zum Sinken bringt und so dem Fluß wieder einen ruhigen, sichern, für Schiffahrt geeigneten Lauf verleiht! Solch ein Damm, widerstandsfähig gegen alles Anstürmen, war nun der hl. Bernhard, von der Vorsehung hineingestellt in die wildwogenden philosophischen Strömungen des 12. Jahrhunderts.

Der Mystik Bernhards von Clairvaux steht vor allem der mit ihm innigst befreundete Wilhelm von St Thierry[4] († ca 1148)

[1] Vgl. Eichmann, Acht und Bann im Reichsrecht des Mittelalters, Paderborn 1909, 45 f. Bonaventura beruft sich in seiner Lehre vom Primat nachdrücklich auf Bernhard.

[2] Scheeben, Dogmatik I 424: „Gegenüber den naheliegenden Gefahren wurden sie (nämlich die scholastischen Bestrebungen) in den rechten Bahnen gehalten und geleitet, durch tiefes Studium der Heiligen Schrift, der Väter und der Liturgie unterstützt und befruchtet."

[3] Études de théologie positive sur la sainte Trinité II, Paris 1892, 111.

[4] Über diesen vgl. Wetzer und Weltes Kirchenlexikon XII² 1622 ff; Hist. litt. de la France XII 312—333; Hurter, Nomenclator II² 103 ff. Die Monographie von Kutter (Wilhelm von St Thierry, ein Repräsentant der mittelalterlichen Frömmigkeit, Gießen 1898) ist mißglückt. Vgl. Gerhard Ficker in der Theol. Literaturzeitung 1899, 491 f und in der Theol. Rundschau 1899, 155 ff; Gottschick, Studien zur Versöhnungslehre des Mittelalters, in der Zeitschrift für Kirchengeschichte XXII (1901) 400 A. 2.

nahe. Seine „Meditativae orationes", seine Abhandlungen „De contemplando Deo" und „De natura et dignitate amoris", sodann die „Epistola de vita solitaria ad fratres de monte Dei", die doch eher Wilhelm von St Thierry als Guigo de Chastel († 1137) zugesprochen werden kann[1], all diese Schriften sind Perlen mystischer Innigkeit und Innerlichkeit. Seine Glaubensbegeisterung, sein Eifer für die Reinheit des Glaubens hat ihm die Feder zur Abfassung von Streitschriften gegen Abälard, Gilbert de la Porrée und Wilhelm von Conches in die Hand gedrückt. Der Gesichtspunkt des Glaubens kommt namentlich auch in den dogmatisch-mystischen Schriften „Speculum fidei" und „Aenigma fidei" zur Geltung. Erstere befaßt sich mehr mit der subjektiven Seite des Glaubens und auch der Hoffnung und Liebe, mit dieser „trinitas in mente fidei", die zweite Schrift beleuchtet nicht bloß den Glaubensakt und die Glaubenstugend, sondern beschäftigt sich vor allem mit dem Glaubensinhalt, mit der Gottes- und Trinitätslehre; sie enthält, wie der Verfasser sich selbst ausdrückt, „rationes et formam fidei secundum dicta et sensum catholicorum Patrum summatim"[2]. Wilhelm von St Thierry stellt in diesen beiden Schriften trefflich die innige Verbindung von Scholastik und Mystik dar. Seine hier zu Tage tretende Auffassung über Wesen und Formen des religiösen Erkennens werden wir füglicher im speziellen Teile dieses Bandes, bei der Besprechung der Lehre Hugos von St Viktor über Glauben und Wissen berücksichtigen können. Wilhelm von St Thierry hat nach seinem eigenen Geständnis „Sententiae de fide" verfaßt, die er als seinem „Aenigma fidei" nahe verwandt hinstellt[3]. Es galten diese Sentenzen als verloren. Da in der Tat sich keine Sentenzensammlung mit dem Namen Wilhelms von St Thierry in den scholastischen Handschriftenbeständen findet, und da Wilhelm auch kein Initium seiner „Sententiae de fide" angibt, deshalb wird die Ähnlichkeit mit dem „Aenigma fidei" das einzige Kriterium bilden, um eine der vielen anonymen Sentenzensammlungen als diejenige Wilhelms identifizieren zu können. Es sei hier einstweilen als Vermutung ausgesprochen, daß im Cod.

---

[1] Für die Autorschaft Wilhelms treten ein die Annales Ordinis Cartusiensis II, Monstrolii 1888, 96 ff. Denifle hat diese „Epistola" in seiner Kritik von Pregers Geschichte der deutschen Mystik (Histor.-polit. Bl. LXXV [1875] 787) Guigo zugeschrieben. In seinem Luther und Luthertum I² 364 hingegen zitiert er diese Schrift als Arbeit Wilhelms von St Thierry. Es hat diese „Epistola ad fratres de monte Dei" auch auf Heinrich Seuse eingewirkt.

[2] M., P. L. CLXXXIV 304. [3] Ebd.

lat. 13448 (s. XII) der Bibliothèque nationale uns die Sentenzen Wilhelms von St Thierry erhalten sind. Der Anfang dieser 102 Blätter füllenden Sentenzensammlung ist sehr defekt und unleserlich. Auf fol. 1r steht von späterer Hand die Randnotiz „Tractatus de fide, spe et caritate". Das Werk handelt vom Glauben und von der Liebe. Der Glaube, „ceterarum omnium virtutum initiatrix" (fol. 1r), wird zuerst als Glaubensakt und dann als Glaubensinhalt betrachtet. In letzterer Hinsicht steht besonders die Trinitätslehre, ähnlich wie im „Aenigma fidei", im Vordergrunde. Die Darstellung der Materien ist eine sehr anregende und erinnert durch ihren warmen, innigen Ton an die Schreibart Wilhelms von St Thierry. Bei der Darstellung der Glaubensinhalte kommt dieses Sentenzenwerk fort und fort wieder auf das subjektive Element des Glaubens, auf das Glauben, zurück, ähnlich wie wir dies auch im „Aenigma fidei" wahrnehmen.

Ein bedeutsamer Mystiker, dessen Wirksamkeit schon in das 13. Jahrhundert sich hineinerstreckt, ist Thomas Gallo (Gallus), zuvor Kanoniker und Lehrer der Theologie von St Viktor, dann Prior und später Abt zu St Andreas in Vercelli († 1246?)[1]. Er hat Schriften des Pseudo-Dionysius neu ins Lateinische übertragen und kommentiert und vornehmlich in seiner Erklärung zum Hohenlied eine Summa der Mystik dargeboten. Denifle[2] hat die Frage aufgeworfen, ob Thomas von Vercelli nicht auch der Verfasser eines handschriftlich erhaltenen großen Traktates „De differentia mundane theologie atque divine" samt einem damit zusammenhängenden großen Kommentar zur pseudo-areopagitischen Schrift „De coelesti hierarchia" sei. Die Bedeutung dieses Mannes beruht darin, daß er „die augustinische Mystik der Viktoriner mit der des Areopagiten verband und zu Bonaventura sowie zu der späteren Entwicklung der Mystik bei Eckehart, Tauler, Ruysbroek sowie auch bei Nikolaus von Kues überleitet"[3].

---

[1] Über sein Leben und seine Schriften siehe Wetzer u. Weltes Kirchenlexikon XI² 1690; Hurter, Nomenclator II² 261; Hilarin Felder, Geschichte der wissenschaftlichen Studien im Franziskanerorden, Freiburg i. Br. 1904, 142 bis 146 290 f.

[2] Kritische Bemerkungen zur Gerson-Kempisfrage, in der Zeitschr. für kathol. Theologie 1882, 710 f. Denifle nennt als Handschriften dieses Traktates „De differentia mundane theologie atque divine" D V 28, fol. 112 ff; D VI 44, fol. 43 ff der Biblioteca nazionale zu Turin und Cod. lat. 15734, fol. 245 ff der Bibliothèque nationale zu Paris.

[3] Bäumker, Die europäische Philosophie des Mittelalters, in der Kultur der Gegenwart I 5, 326.

§ 2. Der Gegensatz zwischen Hyperdialektikern und Antidialektikern.

Zur Zeichnung des Milieus, aus dem der Werdegang der scholastischen Methode in den Jahrhunderten der Frühscholastik und des Überganges zur Hochscholastik uns entgegentritt, wird auch eine kurze Charakteristik der wissenschaftlichen Strömungen und Richtungen, die in diesen Zeiten auftraten und einander vielfach entgegentraten, zweckdienlich sein. Dabei ergibt sich zugleich die Möglichkeit, Persönlichkeiten und Erscheinungen, die im speziellen Teile dieses Bandes nicht mehr aufgeführt werden, schon hier zu würdigen.

Der Fortschritt, die Vorwärtsbewegung auf wissenschaftlichem Gebiete ist vielfach durch Stoß und Gegenstoß von verschieden gearteten Richtungen und Arbeitsmethoden bedingt. Namentlich in Zeiten des Überganges und der wissenschaftlichen Gärung streiten häufig zwei Extreme miteinander, eine extreme fortschrittliche und neuen Ideen sich hingebende Richtung und eine reaktionäre, allzu konservative Partei. Es sind im 11. Jahrhundert uns die Gegensätze begegnet zwischen Hyperdialektikern, die die ratio überspannten, und Antidialektikern, welche im Kampfe gegen diese Überspannung der ratio wiederum die auctoritas einseitig betont haben und bis zur prinzipiellen Bekämpfung der Dialektik und der profanen Wissenschaften sich fortreißen ließen. Ruhiger denkende und großveranlagte Männer, ein Lanfrank und vor allem Anselm von Canterbury, haben zwischen diesen Extremen die rechte Mitte gefunden, das Gleichgewicht zwischen auctoritas und ratio hergestellt und dadurch einen gesunden Fortschritt des wissenschaftlichen Denkens und Arbeitens heraufgeführt. Doch Anselms wissenschaftliches Lebenswerk, seine geniale Synthese von auctoritas und ratio, hat diesen Widerstreit der Extreme nicht dauernd beigelegt. Auch das 12. und beginnende 13. Jahrhundert ist der Schauplatz sich bekämpfender wissenschaftlicher Richtungen gewesen. Die Vertreter der profanen Disziplinen, der Dialektik fielen vielfach wieder in das Extrem einseitiger Überschätzung und Betonung der Dialektik auf Kosten der inhaltlichen und traditionellen Momente; hingegen machte sich in Kreisen, die zu einer mehr konservativen und positiven theologischen Richtung sich bekannten oder die von praktischen und mystischen Gesichtspunkten sich leiten ließen, ein in vielen Stücken begründetes Mißtrauen gegen Dialektik und Dialektiker bemerkbar, das in der Hitze des Kampfes gar oft zur Befehdung, ja Ablehnung der Dialektik und der profanen Wissenschaften überhaupt führte.

a) Überspannung der Dialektik. Die Sucht nach Subtilitäten.

Die Dialektik konnte sich im 12. Jahrhundert eifriger Pflege und hoffnungsvollen Aufblühens erfreuen. Wir haben bei Anselm von Canterbury Neigung zur Dialektik und Verwertung derselben für theologische Arbeitsziele wahrgenommen. Auch der konservative Wilhelm von Champeaux hat sich mit dialektischen Problemen abgegeben. Abälard wird uns im speziellen Teile dieses Bandes als ein fruchtbares dialektisches Talent begegnen. Johannes von Salisbury wird uns ebenda als sachkundiger Geschichtschreiber der dialektischen Bestrebungen um die Mitte des 12. Jahrhunderts entgegentreten. Auch bei der Untersuchung der theologischen Summen- und Sentenzenliteratur werden wir weitgehende Einflüsse der Dialektik selbst auf konservative und positive Theologenkreise wahrnehmen können. Den kräftigsten Impuls erhielten die dialektischen Studien und Übungen durch das Bekanntwerden der aristotelischen Analytiken, Topik und Elenchik in der abendländischen Scholastik. So berichten uns denn Gottfried von St Viktor, Geraldus Cambrensis und Alexander Neckam die Namen von magistri artium, die in Paris nach Abälards Tode die Dialektik lehrten[1]. Es sind dies Adam Parvipontanus, der noch zu Lebzeiten Abälards auftritt, sodann Mainerius, ein Schüler Abälards, Ethion und Albericanus. Man faßte diese Artistenmagistri auch mit dem Sammelnamen Parvipontani zusammen, da die Stätte ihres Wirkens durch den „Pons parvus“ (Petit-Pont), die Verbindungsbrücke der Seineinsel mit der linken Seineseite, gekennzeichnet ist. Der Genovefaberg, wo auch Abälard seine Schüler um sich geschart, war nunmehr ausschließlich der Schauplatz für theologische Lehrtätigkeit[2].

Mit dem sich steigernden Interesse an dialektischen Studien und Übungen, mit der Weiterbildung der Disputationstechnik verband sich gar bald als unliebsame Nebenerscheinung der Hang

---

[1] Godofredi a S. Victore Fons philosophiae, ed. Charma, Caen 1859, 49. Vgl. Cod. lat. 1002, fol. 151v der Bibliothèque Mazarine; Geraldi Cambrensis Opera, ed. Brewer, II 33 349; IV 7; Alexander Neckam, De naturis rerum libri duo, ed. Thomas Wright, London 1863, 307; Denifle, Die Universitäten des Mittelalters 663; Ders., Chartularium Univ. Paris. I, Introductio xvii.

[2] Alex. Neckam, Schüler des Adam Parvipontanus, bemerkt diesbezüglich:

„Montanus, sed monstrabilis fideique columna,
Cui se coelestis pagina tota dedit“

(De laudibus divinae sapientiae a. a. O. 460).

mancher Dialektiker zur Übertreibung der ars disserendi, die Sucht nach Subtilitäten. Die Entartung der Logik zur Sophistik bekundet sich in der Aufrollung und Durchbesprechung spitzfindiger Fragen. Im Interesse eines möglichst vollständigen Bildes der wissenschaftlichen Arbeitsweise der uns hier beschäftigenden scholastischen Epoche ist es gelegen, diese Subtilitäten in einer Übersicht vorzuführen. Es ist indessen hier wohl zu beachten, daß es ein ungeschichtliches Verfahren wäre, wenn man ob dieser Spitzfindigkeiten den Stab über diese Periode der Scholastik brechen würde. Einmal muß man bedenken, daß diese dialektischen Übertreibungen fast ausschließlich den Artisten angehören. Da diese mit theologischen Fragen sich nicht beschäftigen konnten, so lag es nahe, daß sie in ihrem engen Arbeitsgebiete der Hyperdialektik sich zuwandten. Weiterhin müssen wir uns den Zweck vergegenwärtigen, den ein gut Teil der folgenden Subtilitäten, nämlich die sog. „Sophismata logicalia", verfolgte[1]. Es waren diese Sophismata in der Früh- und Hochscholastik logische Übungsaufgaben, Betätigungen logischer Kasuistik. Sie verfolgten den Zweck, an Beispielen die Gesetze der Dialektik, namentlich auch die Grundsätze der Sprachlogik einzuexerzieren. Um diesen trockenen Übungen mehr Leben und Saft zu verleihen, wählte man zu solchen Übungsbeispielen paradox klingende Sätze und verfiel dabei auf uns lächerlich und kindisch vorkommende Einfälle. Von diesen „Sophismata logicalia", die primär formelle Zwecke verfolgten, sind Spitzfindigkeiten inhaltlicher Art, Fragen und Streitigkeiten, die des ernsten menschlichen Nachdenkens nicht wert sind, wohl zu unterscheiden. Es ist etwas anderes, wenn der Lehrer der Dialektik seinen Schülern paradoxe Sätze zur logischen Beurteilung vorlegt und damit die Einübung logischer Grundsätze bezweckt, und es ist etwas anderes, wenn in der Verfallszeit der Scholastik etwa der Satz untersucht wird, ob tausend selige Geister im Himmel auf einer Nadelspitze sitzen könnten[2]. Freilich soll nicht geleugnet werden, daß diese „Sophismata logicalia" mit ihrer haarspaltenden Dialektik zu weit gingen und den inhaltlichen Subtilitäten auch auf theologischem Boden Einlaß verschafften. Der Scholare, der als Virtuos der dialektischen Begriffskunst von der Artistenfakultät zum Studium und später zum Lehramt der Theologie aufsteigt, wird leicht

[1] Vgl. hierüber Mandonnet, Siger de Brabant (étude critique)[2], Louvain 1911, 119.

[2] Vgl. Bäumker, Die europäische Philosophie des Mittelalters, in der Kultur der Gegenwart I 5, 372.

versucht sein, auch auf diesem Wissensgebiete Spitzfindigkeiten zu kultivieren. Wie sich alsogleich zeigen wird, war auch das 12. und beginnende 13. Jahrhundert von Subtilitäten inhaltlicher Natur keineswegs verschont.

Mit bitterer Satire geißelt Johannes von Salisbury[1] das Treiben eines zeitgenössischen Sophisten, den er uns mit dem Pseudonym Cornificius vorstellt. Es scheint dieser Mann mit seiner logischen Silbenstecherei auch sehr bedenkliche Charaktereigenschaften in sich vereinigt zu haben. In der Schule dieses Cornificius wurden allen Ernstes die Probleme behandelt, ob ein Schwein, das auf den Markt getrieben wird, vom Menschen oder vom Strick gehalten wird, weiter, ob der Käufer des ganzen Mantels auch die Kapuze erstanden hat[2]. Man hat sich Mühe gegeben, das Inkognito dieses Cornificius zu lüften. In der Tat scheint es um die Mitte des 12. Jahrhunderts mehrere solcher Sophisten gegeben zu haben, so daß die Indentifizierung dieses Cornificius sich nicht so leicht bewerkstelligen läßt[3]. Prantl[4] und etwas weniger bestimmt auch Hauréau[5] haben einen Mönch namens Reginaldus als diesen Cornificius erkennen wollen, dem der Dichter Walter Mapes die Verse widmet:

„Reginaldus monachus clamose contendit
Et obliquis singulos verbis comprehendit,
Hos et hos redarguit, nec in se descendit,
Qui nostrum Porphyrium laqueo suspendit.“ [6]

Mandonnet ist der Anschauung, daß dieser Cornificius kein anderer sei als der Dichter Gualon, den Wibald von Stablo in einem Briefe an Manegold als den Urheber nachfolgender Sophismen bezeichnet: „Was du nicht verloren hast, hast du. Hörner hast du nicht verloren, also hast du sie. — Maus ist eine Silbe. Eine Silbe aber frißt keinen Käse. Also frißt die Maus keinen Käse.“ [7]

---

[1] Metalogicus l. 1, c. 1—9 (M., P. L. CXCIX 825—837).

[2] „Insolubilis in illa philosophantium schola tunc temporis quaestio habebatur, an porcus, qui ad Venalitium ducitur, ab homine an a funiculo teneatur. Item, an capucium emerit, qui cappam integram comparavit“ (ebd. c. 3 [829]).

[3] Vgl. Mandonnet, Siger de Brabant (étude critique)[2] 122 ff.

[4] Geschichte der Logik im Abendlande II 230.

[5] Mémoire sur quelques maîtres du XII[e] siècle, in Extraits des Mémoires de l'Acad. des Inscript. et Belles-Lettres XXVIII 2, 13.

[6] Th. Wright, The latins poems commonly attributed to Walter Mapes, London 1841, 28. Zitiert bei Mandonnet a. a. O.

[7] „Argutias et sophisticas conclusiunculas, quas gualidicas a quodam Gualone vocant, nec exercebis superbe, nec contemnes penitus. Haec huiusmodi: Quod non

Ein weiterer Gewährsmann für das Überhandnehmen der Subtilitätensucht in den dialektischen Schulen des 12. Jahrhunderts, namentlich in seiner zweiten Hälfte, ist Alexander Neckam, ein begeisterter Anhänger und Lobredner des Aristoteles. Im Kapitel „De septem artibus" seines Werkes „De naturis rerum" kommt er auch auf die nutzlosen Spitzfindigkeiten in den Artistenschulen zu sprechen und ruft dabei aus: „O tempora, o mores, o studia, o inquisitiones!" Nun führt er eine Anzahl von Subtilitäten, die in den Schulen von Paris gang und gäbe waren, auf. So lehrte man unter anderem in Paris, daß der Fuß eines Menschen größer sei als die Welt; denn hundert sei weniger als zwei, weil hundert im Verhältnis zu zweihundert nicht so viel sei als zwei gegenüber drei. Man bewies weiterhin, daß zwanzig Menschen zwanzig Völker seien, daß man zugleich sagen könne: Die Linie ist unendlich und keine Linie ist unendlich[1]. Neckam schließt die Aufzählung solcher Sophistereien mit dem Ausrufe: „Sed ecce vanitas curiositatis, vanitas elationis, vanitas inanis gloriae!" Einer gewissen Berühmtheit als Sophist erfreute sich auch der Dichter Serlon[2].

Die Literaturgattung der „Sophismata logicalia", der Sammlungen von dialektischen Übungsaufgaben, stellt sich uns zwar vornehmlich in Handschriften des 13. Jahrhunderts und der folgenden Zeiten vor, aber die in diesen Handschriften behandelten Beispiele sind so stereotyper Art, daß wir einen ziemlichen Prozentsatz derselben schon in die Artistenschulen des 12. Jahrhunderts zurückdatieren dürfen. Für jeden Fall besitzen wir auch „Sophismata logicalia", die der für diesen zweiten Band noch in Betracht kommenden Übergangszeit zur Hochscholastik, also dem ersten Drittel des 13. Jahrhunderts, angehören.

---

perdidisti habes, cornua non perdidisti, cornua ergo habes. Item mus syllaba est, syllaba autem caseum non rodit, ergo mus caseum non rodit" (Martène-Durand, Vet. script.789 ampliss. coll. II 337. Mandonnet a. a. O.).

[1] „Docuere idem enuntiabile omni tempore fuisse verum et omni tempore fuisse falsum. . . . Docuere infinitam esse lineam, et nullam lineam esse infinitam, salva pace Aristotelis. . . . Docuere idem pedem hominis esse maiorem mundo, ea videlicet ratione qua centum sunt pauciora duobus, quia pauciora sunt centum ad ducenta quam sunt duo ad tria. . . . Dixere etiam viginti homines esse viginti populos. . . . Dixere quoniam si scis istos homines esse, scis quot sunt isti homines, quia si scis istos esse, scis istum et illum et illum esse istos et ita habebis propositum" (De naturis rerum, ed. Th. Wright, 303 f).

[2] Hauréau, Notices et extraits de quelques manuscrits latins etc. I 303; V 205 ff.

Cod. lat. 16135 der Pariser Nationalbibliothek (s. XIII) enthält von fol. 3ʳ an solche „Sophismata logicalia“. Es wird eine Reihe von Sätzen nacheinander zum Vorwurf dialektischer Übungen und Detailuntersuchungen gemacht. So wird z. B. im Anfange über den Satz „Omne animal fuit in archa nohe“ ausführlich disputiert und daran eine prinzipielle Darlegung „De modo probandi“ geknüpft. Daß diese Übungsbeispiele in den Schulen sich fortgeerbt haben und folglich weiter zurückreichen, dafür ist folgende auf fol. 37ᵛ angebrachte Bemerkung über das Sophisma „Tantum unum est“ ein Beweis: „Circa istud sophisma fuerunt et adhuc sunt philosophorum maximorum et magistrorum contrarie opiniones; ideo valde difficile est de ipso iudicare.“ Der Autor beruft sich hier fortwährend auf die „maiores“. Über den letzten Satz „O magister te non legente parisius dicendum est uhe scolaribus“ wird von fol. 45ᵛ bis 49ʳ eingehend und äußerst spitzfindig gehandelt. Namentlich spielt hier wie in all diesen Sophismen die Sprachlogik eine Rolle. Zu Beginn eines neuen Sophismas wird in der Regel eine komplizierte Disposition der Fragepunkte angegeben. Ein recht markantes Beispiel für den Betrieb der Sprachlogik und die damit zusammenhängenden Subtilitäten sind die in einer Baseler Handschrift uns erhaltenen Sophismata des vielseitigen Grammatikers, Dichters, Historikers und Theologen Johannes de Garlandia[2], der im ersten Drittel des

[1] Es sind hier folgende Sophismen behandelt: Omne animal fuit in archa nohe — Omnis anima est in te — Totus sortes (d. i. Socrates) est minor sorte. — Si sortes necessario est mortalis, necessario est immortalis — Omnis homo de necessitate est animal — Omnis homo est unus solus homo — Omnis homo est animal et econverso — Si nullum tempus est, aliquod tempus est — Duo patres et duo filii sunt tria et non plura — Sortes desinit esse albissimus hominum — Quotiescumque fuisti parisius (das Wort parisius ist die indeklinable Ausdrucksweise für jede präpositionale Verbindung des Wortes Paris), fuisti homo — Si tu es ubique, non es ubique — Omnis propositio vel eius contradictoria est vera — Infinita sunt finita — Decem preter quinque sunt quinque — Sortes desinit esse non desinendo esse — Quanto aliquid maius est, tanto minus videtur — Tantum unum est — Amatus sum vel fui — O magister te non legente parisius dicendum est uhe scolaribus. Vgl. auch Cod. Vat. lat. 7678. Sokrates muß in diesen Sophismensammlungen häufig herhalten. In Clm 14735, fol. 14ʳ wird der Satz besprochen: Socrates est asinus.

[2] Über diesen vgl. Wetzer u. Weltes Kirchenlexikon VI² 1676 ff; Hurter, Nomenclator II² 304; Hauréau, Notice sur les œuvres authentiques et supposées de Jean de Garlandia, in Notices et extraits de manuscrits de la Bibliothèque nationale XXVII 2, 1 ff; E. Habel, Johannes de Garlandia, in den Mitteilungen der Gesellschaft für deutsche Erziehungs- und Schulgeschichte XIX (1909) 1—34 119—130. Mit Johannes de Garlandia darf nicht verwechselt werden ein im

13. Jahrhunderts seine Lehrtätigkeit als Professor der Grammatik und Logik begonnen hat. Der Baseler Pergamentkodex B VIII 4 trägt auf dem vorderen Deckblatt die Bemerkung von späterer Hand: „Ioannis de Garlandia grammatici liber de constructionibus quarumdam orationum insolitarum per questiones et sophisticas argutias. Iam dudum ab omnibus pene scholis neglectus et haud immerito vilipensus et explosus.“ Die Arbeit des Johannes de Garlandia selbst füllt die Blätter 47r—76r der Handschrift aus und beginnt mit einer prinzipiellen, durch Beispiele erläuterten Abhandlung über Wesen und Arten der oratio. Von fol. 49v an beginnen die sprachlogischen Sophismen, die zu einem guten Teile in grammatisch eigenartigen oder unrichtigen, eine Beurteilung erheischenden Sätzen bestehen. Die Unfülle subtiler Fragestellungen und Untersuchungen rechtfertigt das obige auf dem Deckblatt der Handschrift angebrachte Werturteil vollauf. Die Erörterungen zu dem Satze „Amatus sum vel fui quia legitur virgilium“ umfassen z. B. volle neun enggeschriebene, doppeltspaltige Quartseiten. Auch der Satz „O magister te non legente parisius dicendum est uhe scolaribus“ begegnet uns hier wieder in einer vier Quästionen bildenden Behandlung. Der letzte Satz, der zur Besprechung kommt, ist: „In pace in idipsum dormiam et requiescam“ (fol. 75v). Das überaus subtile Werk klingt hier — ein eigenartiger Kontrast — in einem frommen Gebete aus. Es war dazumal keine Seltenheit, daß ein Scholastiker, der in den trockensten und abstraktesten Untersuchungen sich ergeht, auch die Feder zur Abfassung aszetischer und mystisch-inniger Traktate eintaucht.

b) Reaktion gegen übertriebene Dialektik seitens konservativer Kreise. Exzessive Antidialektiker (Walter von St Viktor usw.).

Aus den Reihen der konservativen Theologen, besonders der Mystiker, traten im Verlaufe des 12. Jahrhunderts und auch in der Folgezeit diejenigen Männer hervor, welche gegen das Überwuchern der Dialektik und gegen das Übergreifen der Philosophie auf theologisches Gebiet Stellung genommen haben. Diese Reaktion war zu einem guten Teile eine gemäßigte und berechtigte, insofern sie sich gegen die Entartung der Dialektik, gegen die einseitige Betonung

12. Jahrhundert (ca 1148) lebender Gerland oder Garland, der eine dogmatisch-aszetische Schrift unter dem Titel „Candela lucis“ verfaßte. Dieselbe wurde auch 1527 zu Köln gedruckt. Vgl. Hurter a. a. O. II² 96a. Eine schöne Handschrift dieser anregend geschriebenen „Candela lucis“ ist Cod. lat. 18119 der Bibliothèque nationale zu Paris.

formalistischer Tendenzen auf Kosten des Inhaltlichen und gegen die Gefahr einer Entstellung der christlichen Dogmen richtete. Teilweise jedoch überschritten diese Antidialektiker das rechte Maß und verwarfen auch einen zweckmäßigen Betrieb der Dialektik und eine korrekte, nutzreiche Anwendung der Philosophie auf theologische Fragen. Sie verstiegen sich in ihrem Übereifer mitunter sogar zur völligen Verwerfung des profanen Wissens.

Zu Beginn des 12. Jahrhunderts bezeichnet Bruno von Segni[1] († 1123) es als Torheit und Wahnwitz, mit platonischen Syllogismen und aristotelischen Argumenten in der Trinitätslehre operieren zu wollen, und verweist auf die grundverschiedene Bedeutung des Substanzbegriffs bei Gott und im Bereiche des Geschöpflichen[1]. Als späterhin Peter Abälard und Gilbert de la Porrée in weiterem Umfange die Dialektik auf theologische Materien in Anwendung brachten und die dialektische, philosophische Behandlung der Dogmen sich in den Schulen festlegte, da erhoben sich hiergegen aus konservativen Kreisen Stimmen des Protestes. Dieselben richteten sich zumeist nicht so fast gegen Dialektik und einen mäßigen Gebrauch der Philosophie in der Dogmatik als vielmehr gegen gewagte und irrtümliche Behauptungen der theologischen Dialektiker und gegen die wirkliche und auch vermeintliche Gefährdung der Glaubensreinheit. Wir haben in Bernhard von Clairvaux und Wilhem von St Thierry französische Vertreter dieser Antidialektiker kennen gelernt. In deutschen Landen haben die Brüder Arno († 1175) und Gerhoh von Reichersberg († 1169) die traditionelle Theologie gegenüber hyperdialektischen Einflüssen verteidigt und besonders gegen die aus derlei Einflüssen herrührenden christologischen und eucharistischen Irrungen des Propstes Folmar von Triefenstein († 1181) Front gemacht, ohne jedoch prinzipiell jede Verwertung der Philosophie für die Lösung theologischer Fragen ausschließen zu wollen[2].

---

[1] „Stulti et per omnia insani qui Platonicis syllogismis et argumentis Aristotelicis de summa et omnipotenti Trinitate disputare conantur. Aliter enim se habet substantia Dei, et aliter substantia creaturarum omnium. Illa enim sola aeterna, ceterae temporales. Illa sola immutabilis est; ceterae mutabiles; illa sola contraria non suscipit, aliae vero contrariorum susceptibiles sunt. Sic enim Aristoteles substantiam definivit: Substantia est, quae cum sit una, eadem numero susceptibilis est contrariorum secundum sui mutationem. In hac autem definitione Dei substantia non continetur; quia cum sit una et eadem numero, neque contraria neque mutationem suscipiens est“ (Sent. l. 4, c. 1 de sancta trin. [M., P. L. CLXV 477]).

[2] Vgl. J. Bach, Dogmengeschichte des Mittelalters II 390—474 475 ff; A. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands IV 444; H. Denifle, Die abend-

In Frankreich sind fortwährend bis an das Ende des 12. Jahrhunderts und darüber hinaus Stimmen laut geworden, die von verschiedenem Standpunkte aus das Überhandnehmen der Dialektik im theologischen Bereiche rügten. Häufig wird hierbei auch das ethisch nicht einwandfreie Leben und Treiben der Pariser Magister und Scholaren der Kritik unterzogen. Petrus Cellensis O. S. B., Bischof von Chartres († 1187), hat mit großer Emphase auf die Gefahren hingewiesen, die dem Studierenden zu Paris drohen, und den Gegensatz zwischen der Schule Christi und den Schulen zu Paris, zwischen der Wissenschaft der Heiligen und dem menschlichen Wissen in eindrucksvoller Antithese beleuchtet[1]. Aszetisch-mystisches Kolorit weisen auch die Urteile über wissenschaftliches Arbeiten in den Schriften des Prämonstratenserabtes Philipp von Harveng (Harvengt, † 1182), eines Schülers Anselms von Laon und Freundes Bernhards von Clairvaux, auf. Er hat warme Worte für die wissenschaftliche Ausbildung des Priesters. Der Hauptakzent ist nach ihm auf die innere Heiligung zu legen. Er ist voll des Lobes über die Stadt Paris, die er ob der Blüte der theologischen Studien als die „civitas litterarum" feiert. Doch der eigentliche Reichtum des Mannes liegt im Glauben, in der Hoffnung und Liebe und in den übrigen Tugenden, die zum Himmel führen. Wer dieses Tugendschmuckes entbehrt, ist vor Gott ein Tor und ohne Ruhm, wenn er auch von den Menschen wie ein Sokrates, Plato und Aristoteles gefeiert würde[2].

---

ländischen Schriftausleger bis Luther über Iustitia Dei (Rom 1, 17) und Iustificatio, Mainz 1906, 341 ff 363 ff; Portalié, Adoptianisme au XIIe siècle, im Dictionnaire de théologie catholique I 418.

[1] „O Parisius, quam idonea es ad capiendas et decipiendas animas! In te retiacula vitiorum, in te malorum decipula, in te sagitta inferni transfigit insipientium corda. . . . O beata scola, ubi Christus docet corda nostra verba virtutis sue, ubi sine studio et lectione apprehendimus, quomodo debeamus eternaliter vivere! Non emitur ibi liber, non redimitur magister scriptorum, nulla circumventio disputationum, nulla sophismatum intricatio, plana omnium questionum determinatio, plena universarum rationum et argumentationum apprehensio. Ibi plus vita confert quam lectio, plus prodest simplicitas quam cavillatio" (Petrus Cellensis ad Ioannem Sarisberiensem, bei Denifle, Chartularium Univ. Paris. I 24, n. 22).

[2] „Felix civitas, in qua sancti codices tanto studio revolvuntur, et eorum perplexa mysteria superfusi dono spiritus resolvuntur, in qua tanta lectorum diligentia, tanta denique scientia scripturarum sit in modum Cariath Sepher merito dici possit, civitas litterarum" (Epistola Philippi ad Hergaldum, bei Denifle a. a. O. I 50, n. 51). — „Non enim Parisius fuisse, sed Parisius honestam scientiam acquisisse honestum est. . . . Proprie viri divitie fides, spes, caritas et cetere virtutes sunt, quibus quisquis caruerit, stultus apud Deum et inglorius invenitur,

In viel schärferer Tonart spricht sich Peter von Blois († 1200) über das Gebaren der Pariser Dialektiker aus. In einem Briefe an den Magister Radulfus von Beauvais tadelt er diesen sehr freimütig wegen seiner Disputiersucht, Wortklauberei und Silbenstecherei und wegen seiner Vorliebe für die heidnische Literatur. Er werde von dieser Art des Wissenschaftsbetriebes in der Sterbestunde einen schlechten Trost haben. Der Gott der Wissenschaften verabscheue den Irrtum der heidnischen Philosophie. Peter von Blois empfiehlt seinem Adressaten eine wahre christliche Lebensphilosophie, die im beständigen Andenken an den Tod besteht [1]. Im Einleitungskapitel zur Schrift „Contra perfidiam Iudaeorum" spricht sich Peter von Blois scharf gegen das Hereinziehen des Trinitätsgeheimnisses in die Disputationsübungen aus und verweist dabei auf das Verbot Justinians d. Gr., über die heiligste Dreifaltigkeit zu disputieren. Desgleichen verurteilt er Auseinandersetzungen über Eucharistie und andere ähnliche Glaubensinhalte. Hingegen empfiehlt er Erörterungen über Hoffnung und Liebe, über Erschaffung und Vorsehung [2]. Der Vorstoß des Petrus von Blois gegen die Dialektiker ist zu einem guten Teile in seiner Liebe zu den alten Klassikern, den auctores, begründet, deren Studium durch die Vorherrschaft der Dialektik in der Artistenfaktultät immer mehr zurückgedrängt wurde. Er

---

cum ab ipso Deo cognitore vere sapientium reprobetur, etsi a vobis ut Socrates, Plato, Aristoteles approbetur" (Ep. ad Engelbertum, bei Denifle, Chartularium Univ. Paris. I 54, n. 53). Über die Notwendigkeit der Studien für die Geistlichen handelt Ep. 18 und De institutione clericorum II: De scientia clericorum (M., P. L. CCIII 157 693—707). Über Philipp von Harvengs Persönlichkeit vgl. Berlière, Philippe de Harvengt, Brugis 1892.

[1] „Vos autem tumultuoso strepitu et clamore nautico de nugis assidue disputantes, inutiliter aera verberatis; vos circa litteram et syllabam et circa huiusmodi elementares doctrinae primitias vestrum adhuc ingenium exercetis. . . . Magister, nolite loqui sublimia gloriantes; recedant vetera de ore vestro, quia Deus scientiarum Dominus abhorret philosophiae gentilis errorem. . . . Utinam, magister, saperes et intelligeres ac novissima provideres. Haec philosophia tibi iam decepto pernecessaria esset . . . cogitatio scilicet mortis assidua" (Ep. 6 ad Mag. Radulfum Bellovacensem [ca 1155; M., P. L. CCVII 18]).

[2] „Absurdum enim est de Trinitate in triviis disputare et aeternam Filii genituram in materiam scandali et in aream publicae contentionis extradere. Ideo Iustinianus, Christianissimus imperator, generali sanctione constituit, ne de summa Trinitate disputetur. . . . Disputatio enim de sacramento corporis et sanguinis Christi et de ceteris fidei nostrae articulis plena discriminis est. Loqui autem de spe et caritate et ceteris donis spiritualibus, de rerum etiam creatione et gubernatione, et in his enarrare Dei magnalia quibuscumque libet et licet" (Contra perfidiam Iudaeorum c. 1 [M., P. L. CCVII 825]).

tadelt solche, die ohne genügende sprachliche Vorbildung den Ikarusflug in die Höhen philosophischer Untersuchungen wagen. Ihm tut die Geringschätzung der Antike, die sich immer mehr breit zu machen drohte, weh [1].

Noch viel schlechter als Peter von Blois ist Stephan von Tournai († 1203) [2] auf die Pariser Schulen und den dort herrschenden Wissenschaftsbetrieb zu sprechen. In einer Predigt, die er als Abt von St Geneviève in Paris (1177—1191) vor seinen Ordensgenossen hielt, bemerkt er, daß die Außerachtlassung der auctoritates Patrum die Gefahr der Häresie in sich berge [3]. Ein ziemlich düsteres Stimmungsbild von den Zuständen an den Pariser Schulen entwirft Stephan von Tournai in einem Briefe an den Papst, der in den Jahren 1192—1203 geschrieben und entweder an Cölestin III. oder Innocenz III. gerichtet ist. Er spricht in diesem Briefe ein dreifaches Wehe über die Pariser Theologen, Juristen und Artisten aus. Zunächst wendet sich sein Tadel gegen die neue Richtung in der Theologie, gegen die theologische Summen- und Kommentarliteratur. Es würden doch die Werke der heiligen Väter zur richtigen Erklärung der Heiligen Schrift hinreichen. Im theologischen Unterrichtswesen mißfallen ihm besonders die dialektischen Übungen und Disputationen über die christlichen Geheimnisse, über Trinität und Inkarnation. Mit gleicher Schärfe rügt er auch die Neuerungen im kanonischen Rechte. Das dritte „Vae" gilt der Artistenfakultät, in der junge, unreife Magister die guten alten Bahnen verlassen

[1] „Willelmum predicas subtilioris vere et acutioris ingenii, eo quod grammatice et auctorum scientia pretermissa volavit ad versutias logicorum, ubi non in libris, sicut solet, dialecticam didicit, sed in scedulis et quaternis. . . . Ycarus dum elatu iuvenili levitate fertur in celum, fluctibus marinis immergitur. Tales etiam dum se in artibus temere elevant, alliduntur. . . . Et que utilitas est scedulas evolvere, firmare verbotenus summas et sophismatum versutias inversare, dampnare scripta veterum et reprobare omnia, que non inveniuntur in suorum scedulis magistrorum? Scriptum est, quia in antiquis est scientia" (Epistola Petri Blessensis ad archidiaconum Nannetensem [ca 1160]. Denifle, Chartularium Univ. Paris. I 28 29, n. 25).

[2] Über diesen vgl. Schulte, Die Summa des Stephanus Tornacensis über das Decretum Gratiani, Gießen 1891, xxii ff; über die Persönlichkeit Stephans Denifle, Die Universitäten des Mittelalters 656 f; Bernois, Étienne de Tournai, Orléans 1906.

[3] „Contra scolares movet (sc. diabolus) heresim, contra claustrales ypocrisim ... nec tutum est discedere scolaribus ab auctoritatibus patrum, ne moveantur heresi" (Cod. lat. 14935, fol. 42v der Pariser Nationalbibliothek, zitiert bei Denifle, Die Universitäten des Mittelalters 657).

und in eitler Sophisterei ihr Genügen und ihren Ruhm suchen. Zum Schlusse ruft Stephan die Autorität des Papstes an, daß sie diesem Unwesen des Lehrens, Lernens und Disputierens steuern möge[1].

Einer etwas späteren Zeit entstammen die Schilderungen der Pariser Studienverhältnisse durch den Kardinal Jakob von Vitry († 1241). Derselbe entwirft sowohl in der „Historia occidentalis" wie auch in seinem 16. Sermo „Ad scholares" ein ziemlich düster gestimmtes Bild des geistigen Lebens und Strebens an der von ihm sonst so begeistert gefeierten Metropole der Wissenschaften. Grelle Streiflichter fallen auf die sittlichen Zustände unter den Pariser Studierenden. Unter den Professoren überbieten sich die Logiker gegenseitig an Sophisterei, während an den Theologen hochfahrendes Wesen und Zwiespalt zwischen Lehre und Leben zu Tage treten. Im Mittelpunkt der Wissenschaften steht für Jakob von Vitry die Theologie. In Vergleich zu ihr sind alle andern Disziplinen Fabeln. Sie ist eigentlich allein eine freie Kunst, da sie die Seele vom Bösen befreit. In ihr kommen die Funktionen der sieben freien Künste

[1] „Lapsa sunt apud nos in confusionis officinam sacrarum studia litterarum, dum et discipuli solis novitatibus applaudunt, et magistri glorie potius invigilant quam doctrine. Novas recentesque summulas et commentaria firmantia super theologia passim conscribunt, quibus auditores suos demulceant, detineant, decipiant quasi nondum suffecerint sanctorum opuscula patrum, quos eodem spiritu sacram scripturam legimus exposuisse, quo eam composuisse credimus Apostolos et Prophetas. Ignota et peregrina conviviis suis apponunt fercula. . . . Disputatur publice contra sacras constitutiones de incomprehensibili deitate, de incarnatione Verbi verbosa caro et sanguis irreverenter litigat. Individua trinitas in triviis secatur et discerpitur, ut tot iam sint errores quot doctores, tot scandala quot auditoria, tot blasphemie quot platee. Rursus si ventum fuerit ad iudicia, que iure canonico sunt tractanda vel a vobis commissa vel ab ordinariis iudicibus cognoscenda, profertur a venditoribus inextricabilis silva decretalium epistolarum quasi sub nomine sacre recordationis Alexandri pape, et antiquiores sacri canones abiciuntur, respuuntur, expuuntur. . . . Ve duo predicta sunt, et ecce restat tertium ve. Facultates quas liberales appellant amissa libertate pristina in tantam servitutem devocantur, ut comatuli adolescentes earum magisteria impudenter usurpent et in cathedra seniorum sedeant imberbes; et qui nondum norunt esse discipuli, laborant ut nominentur magistri. Conscribunt et ipsi summulas suas pluribus salivis effluentes et madidas philosophorum sale nec conditas. Omissis regulis artium abiectisque libris authenticis artificum muscas inanium verbulorum sophismatibus suis tamquam aranearum tendiculis includunt. Clamat philosophia vestes suas conscindi et disrumpi. . . . Hec omnia pater correptionis apostolice manum desiderant, ut informitas docendi, discendi, disputandi auctoritate vestra certam redigatur ad formam" (Denifle, Die Universitäten des Mittelalters 745 A. 1; Ders., Chartularium Univ. Paris. I 47 48, n. 48).

auf eine unvergleichlich höhere Art zur Geltung. Sie ist z. B. jene treffliche Logik, die uns die Wahrheit von der Lüge, das Heilige vom Profanen unterscheiden lehrt. Die profanen Wissenszweige werden von Jakob von Vitry nach ihrem Werte für die Theologie eingeschätzt. Unter dem Gesichtspunkte der Verwendbarkeit für die Glaubenswissenschaft, die er mit Vorliebe auch als „scientia pietatis" bezeichnet, gestattet er das Studium der profanen, auch der antik heidnischen Literatur. Indessen zieht er hier eine Grenze zwischen den Fächern des Triviums und Quadriviums. Während er die Lektüre der Autoren, die über Grammatik, Dialektik und Rhetorik handeln, ob ihres propädeutischen Wertes für die „scientia pietatis", für das Verständnis der Heiligen Schrift, empfiehlt, steht er der Beschäftigung mit den quadrivialen Fächern, mit Geometrie, Arithmetik, Musik und Astronomie, kühl und zurückhaltend gegenüber[1]. Er begründet diese Stellungnahme damit, daß diese Disziplinen wohl Wahrheitsinhalte darböten, aber für die „scientia pie-

[1] Das Thema des Sermo 16 „Ad scholares" ist Ex 3, 22: „Cum egredimini, non exibitis vacui, sed postulabit mulier a vicina sua et hospita vasa argentea et aurea ac vestes et spoliabitis Aegyptum" etc. Es handelt sich um eine allegorische Deutung dieser Stelle im Sinne der Beziehung des profanen Wissens zur Theologie. Origenes, Augustinus, Petrus Damiani haben die Parallelstelle Ex 11, 2 in diesem Sinne gedeutet (vgl. Grabmann, Geschichte der scholastischen Methode I 85 128 234). Die bedeutsamsten Stellen dieses Sermo sind folgende: „Quasi fabulae reputantur aliae facultates, respectu sacrae Scripturae, quae est ars bene vivendi. Unde ars theologica sola potest dici liberalis, quia animam liberat a malo iuxta illud: Lex domini immaculata, convertens animas. Bona est ista logica, quae docet discernere veritatem a mendacio, ut inter sanctum et profanum distantia habeatur. ... Vasa argentea ab Aegyptiis assumimus, quum ex libris gentilium scientiam recte loquendi et recte pronuntiandi nobis comparamus. Ars enim grammatica in omni disciplina tamquam fundamentum et principium loquendi est. ... Licet autem utilis sit grammatica ad recte loquendum et recte pronuntiandum, expedit tamen, ut inter libros illos tales ad eruditionem nostram eligamus, in quibus honestae scientiae ad informationem morum continentur, et mentes legentium ad virtutem, vel ad theologicam disciplinam praeparantur, sicut sunt libri Catonis, Theodosi et Aviani, Prudentii, Sedulii, Prosperi, Physiologi et multi alii, praecipue Biblia versificata. ... Illas autem scholasticas scientias secure possumus audire, quae praeparant auditum ad scientias pietatis, sicut grammaticam, dialecticam et rhetoricam. Sed de quadrivialibus, licet contineant veritatem, non tamen ducunt ad pietatem. ... Geometria autem et arithmetica et musica habent in sua scientia veritatem, sed non est scientia illa pietatis. Scientia pietatis est nosse et legere Scripturas, intelligere prophetas, in evangelio credere, apostolos non ignorare" (abgedruckt bei Pitra, Analecta novissima Spicilegii Solesmensis II, Paris. 1885, 365—368).

tatis" belanglos wären. An einer Stelle dieses Sermo zieht er auch eine Demarkationslinie durch die philosophische Literatur. Boethius ist in seinem Werke „De consolatione philosophiae" ganz katholisch und steht auf der Höhe der christlichen Sittenlehre. Hingegen haben andere Philosophen viel Irrtümliches und Eitles gelehrt, so Plato mit seiner Aufstellung, daß die Planeten Götter seien, und Aristoteles, der die Ewigkeit der Welt behauptet. Jakob von Vitry warnt sodann von einer eingehenderen Beschäftigung mit derjenigen philosophischen Literaturgattung, die man damals unter dem Sammelnamen „Libri naturales" zusammenfaßte[1]. Es ist dies das Echo der Pariser Aristotelesverbote von 1210 und 1215, in welchen die Lektüre der „Libri Aristotelis de naturali philosophia" und der Kommentare hierzu bis auf weiteres untersagt wurde[2].

Die bisher von uns vernommenen antidialektischen Stimmen wendeten sich gegen das Übermaß des dialektischen Betriebes und gegen die Invasion der Hyperdialektik in theologisches Gebiet, besonders in die Behandlung der Trinitäts- und Inkarnationslehre. Gegen eine innerhalb vernünftiger Grenzen sich bewegende Ausbildung der Dialektik und einen mäßigen Gebrauch derselben zur Aufhellung theologischer Fragen und Schwierigkeiten haben diese Vertreter einer mystischen und konservativen theologischen Richtung keine prinzipiell ablehnende Stellung einnehmen wollen. Indessen sind in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts und auch in dem für uns hier in Betracht kommenden ersten Drittel des 13. Jahrhunderts einzelne Männer aufgestanden, die gegen die Dialektik selbst im Prinzip feindselig gesinnt und jeder Verwendung der Philosophie für theologische Zwecke absolut abhold waren, einseitige Antidialektiker, die auch gegen hochverdiente, kirchlich gesinnte und wissenschaftlich bedeutende Theologen in bitterer, ungerechter Kritik sich ergingen.

Der bekannteste unter diesen exzessiven Antidialektikern ist Walter, Prior von St Viktor († nach 1180). Derselbe hat

---

[1] „Ex philosophis autem quaedam possumus assumere ad commodum causae nostrae. Boethius quidem de consolatione totus catholicus est et moralis. Alii autem multa falsa et vana dixerunt, sicut Plato, qui planetas deos asseruit, et Aristoteles, qui mundum aeternum fuisse dogmatizavit. Unde in libris, quos naturales appellant, valde cavendum est, ne ex nimia inquisitione erremus. . . . Quum igitur libri theologici christiano possunt sufficere, non expedit in libris naturalibus nimis occupari."

[2] Vgl. Denifle, Chartularium Univ. Paris. I 70, n. 11.

kurz vor dem dritten Laterankonzil 1179 eine mit den Worten „Contra quatuor labyrinthos Francie“ beginnende Streit- und Schmähschrift gegen die dialektische Theologie verfaßt und darin Peter Abälard, den er irrtümlich auch für den Verfasser der „Sententiae divinitatis“ hielt, Gilbert de la Porrée, Petrus Lombardus und Petrus von Poitiers — diese sind eben diese vier Labyrinthe — in maßloser Weise angegriffen. Es hat schon Du Boulay auf diese Schrift Walters von St Viktor, der übrigens möglicherweise auch der Verfasser der früher Hugo von St Viktor zugeschriebenen „Quaestiones super epistolas Pauli“ [1] ist, aufmerksam gemacht und daraus Exzerpte in einer freilich sehr nachlässigen Textgestaltung abgedruckt [2]. Auch Du Plessis d'Argentré hat die Kapitelüberschriften dieser Streitschrift und eine Zahl von Belegstellen veröffentlicht und in einer Reihe von „Observationes“ die Polemik Walters einer sachlichen Kritik unterzogen [3]. Bahnbrechend hat hier Heinrich Denifle [4] gearbeitet, insofern er Cod. 379 B der Pariser Arsenalbibliothek, welcher von fol. 37ʳ bis 79ʳ Walters Schrift enthält, eingehend untersucht und beschrieben sowie die wichtige Feststellung gemacht hat, daß die von diesem Viktoriner bekämpften „Sententiae divinitatis“ nicht aus Abälards Feder stammen. B. Geyer [5] hat vom zweiten Buch der Schrift „Contra quatuor labyrinthos Francie“ eine vollständige kritische Textausgabe veranstaltet und in mehrfacher Hinsicht Denifles Forschungen ergänzt und weiterausgebaut. Er [6] fällt über

---

[1] Denifle, Die abendländischen Schriftausleger 66.

[2] Historia Universitatis Parisiensis II, Paris. 1665, 402 ff 562 ff 629—661. Auch abgedruckt bei M., P. L. CXCIX 1127 ff.

[3] Collectio iudiciorum de novis erroribus, qui ab initio duodecimi seculi usque ad annum 1632 in Ecclesia proscripti sunt I, Paris. 1728, 114—119. S. 116 bemerkt Du Plessis d'Argentré: „Gualterus legitimae reprehensionis limites excedit, cum Petrum Lombardum haereticum vocat; nec validae sunt rationes, quas affert.“

[4] Abälards Sentenzen und die Bearbeitungen seiner Theologia. 1. Walter von St Viktor und die Sententia divinitatis, im Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters I 404—417. Zur Beschreibung von Cod. 379 B der Arsenalbibliothek vgl. auch Henri Martin, Catalogue des manuscrits de la bibliothèque de l'Arsenal I, Paris 1885, 241.

[5] Die Sententiae divinitatis, ein Sentenzenbuch der Gilbertschen Schule, Münster 1909, 1 ff: Über die Handschrift Walters. Auf S. 2 A. 1 ist eine Reihe neuerer irriger Anschauungen und Verwechslungen angeführt. S. 58—61 ist die Polemik Walters von St Viktor gegen die „Sententiae divinitatis“ gewürdigt. Von S. 175* bis 199* reicht die Textedition des zweiten Buches von Walters „Contra quatuor labyrinthos Francie“.

[6] A. a. O. 59.

dieses Eloborat Walters folgendes Urteil: „So ist sein Werk ein theologisches Pamphlet schlimmster Art. Walter hat damit die guten Traditionen der Viktorinerschule, die sich durch ihre maßvolle und berechtigte Kritik der dialektischen Auswüchse die größten Verdienste erworben hat, verlassen und ein trauriges Denkmal theologischer Parteileidenschaft geschaffen.“ Einige Textproben mögen die Richtigkeit dieses harten Urteils beleuchten. Die Streitschrift beginnt ohne eigentliche Titelüberschrift mit einem Prologus, dessen erster Satz lautet: „Quisquis hec legerit, non dubitabit IV labirinthos francie, Abeilardum et alium Lombardum, Petrum Pictavinum et Gislebertum Porrectanum, uno aristotilico spiritu afflatos, dum ineffabilia sancte trinitatis et incarnationis scolastica levitate tractarent, multas hereses olim vomuisse et adhuc errores pullulare.“ [1] Im zweiten Buch finden sich u. a. folgende Leistungen einer gehässigen Polemik: „Isti etiam multa de humanitate delirant. — O insania! Dialecticus proponit: Omnis homo humanitate homo est. Assumit haereticus: At humanitas nihil est. Diabolus concludit: Nihil est ergo omnis homo. — Hinc Petrus Lombardus diabolicis argumentis commentatur etc. — Obstupescite omnes non dialecticam, sed plane diabolicam artem! — Grammatica tua tecum sit in perditionem! — Tam impia, tam contraria, tam inaudita, tam horribilia, utrum ipse diabolus per se, an per arreptitium evomat, nemo nisi insanus dubitat.“ [2] — Aus dem vierten Buche mögen folgende Kapitelüberschriften genügen: 1. De philosophis, quantum sibimet contrarii sint et veritati. 7. De Aristotele et dialecticis verisimilia pro veris propinantibus fatuis. 8. Quod novi, immo omnes haeretici, a philosophis et dialecticis generantur. 10. Abhinc ponuntur errores illorum, quod nullus homo vivens sit persona et de haeresibus Ioannis Damasceni [3].

Es hat diese heftige Streitschrift gegen die Dialektik und deren Anwendung in der Theologie, die selbst in der Dogmatik des vor kurzem dem Abendlande zugänglich gewordenen Johannes Damaszenus eine Fülle von Häresien zu finden wähnt, bei den theologischen

---

[1] Denifle im Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters I 406. Das erste Buch Walters beginnt mit den Worten: „Incipit liber magistri Walteri prioris sancti Victoris parisius contra manifestas et damnatas etiam in conciliis hereses, quas predicti sophiste libris sententiarum suarum proponunt, acuunt, limant, roborant“ etc. (ebd. A. 1).

[2] Geyer, Die Sententiae divinitatis etc. 179* 180* 188* 189* 191* 192*.

[3] Du Plessis d'Argentré, Collectio iudiciorum etc. 116.

Zeitgenossen wenig Echo gefunden und ihren Zweck, Dialektik und dialektische Theologie niederzukämpfen, nicht erreicht. „Sie hat den Siegeslauf der dialektischen Theologie nicht aufhalten können." [1] Wie wenig eine Schrift mit solcher Tonart umstimmend eingewirkt hat, geht daraus hervor, daß etwa vier Jahre später der von Walter hart mitgenommene Peter von Poitiers vom Papste zum Kanzler der Kirche von Paris erhoben wurde. Bäumker [2] bezeichnet mit Recht es als eine Ironie der Geschichte, daß die Sentenzen des Petrus Lombardus, den Walter von St Viktor als einen Verderber der gläubigen Denkart hinstellt, bald das viel kommentierte theologische Grundbuch des Mittelalters werden sollten.

Walter von St Viktors schroffe Art der Bekämpfung der Dialektik tritt uns nur bei wenigen seiner Zeitgenossen entgegen. Wohl direkt von Walter beeinflußt ist Absalon, Kanoniker von St Viktor in Paris und später Abt von Springkirchbach im Bistum Trier († 1203). Derselbe läßt sich in einem seiner Sermones zu den Worten hinreißen: „Delectabit fortassis te facundia Tullii, sapientia Platonis, ingenium Aristotelis, qui sapientes nescios et stultos peritos facit. Sed quae est conventia Christi ad Belial? Auferte ista hinc et nolite facere domum patris vestri domum negotiationis (Job 11). Non enim regnat spiritus Christi, ubi dominatur spiritus Aristotelis." [3] Ein ähnlich scharfer Gegner der Philosophie ist auch Michael von Corbeil († 1199 als Erzbischof von Sens), der in seiner ungedruckten Psalmenerklärung sich zu der Behauptung versteigt: „Inutilis inquisitio studium philosophie." [4]

---

[1] Geyer a. a. O. 61.

[2] Die europäische Philosophie des Mittelalters, in Kultur der Gegenwart I 5, 298.

[3] M., P. L. CCXI 37.

[4] Hauréau, Notices et extraits de quelques manuscrits latins de la Bibliothèque nationale I, Paris 1890, 8.

II. Spezieller Teil.

Der Entwicklungsgang der scholastischen Methode im 12. und beginnenden 13. Jahrhundert.

Erstes Kapitel.

Die Entstehung der scholastischen Quästionen- und Sentenzenliteratur in den Schulen Wilhelms von Champeaux und Anselms von Laon.

§ 1. Theologen auf den Bahnen Anselms von Canterbury.

Die hochragenden Gestalten Abälards und Hugos von St Viktor pflegen das Interesse der Geschichtschreiber mittelalterlicher Philosophie und Theologie dermaßen in Anspruch zu nehmen, daß der Zwischenraum zwischen Anselms literarischer Lebenstat und der Blütezeit der genannten Theologen keine entsprechende Berücksichtigung findet. Und doch mahnen die Leistungen Abälards und Hugos in systematischer Hinsicht uns dazu, tiefer zu graben und die Fundamente ihrer Systematik aufzudecken.

Wir treffen alsdann in dieser Zwischenzeit eine Zahl von Männern, die im Geiste Anselms von Canterbury theologische Probleme behandeln. Wir stoßen — und das ist der Haupterfolg einer auf Handschriftenforschung sich stützenden Betrachtung dieser Zwischen- und Übergangsperiode — auf eine ältere Schicht von theologischen Sentenzenwerken. Teils sind diese Sentenzensammlungen aus der Feder juristisch bzw. kanonistisch orientierter Autoren hervorgegangen, größtenteils aber werden wir in den Schulen Wilhelms von Champeaux und Anselms von Laon den Ursprung einer bedeutsamen Sentenzen- und auch Quästionenliteratur finden. Wir werden also der Würdigung Abälards und Hugos von St Viktor mit ihren Schulen einen Abschnitt voranstellen müssen, der uns über einige an Anselm von Canterbury sich mehr oder minder anschließende Theologen orientiert, der uns

ferner mit theologischen Sentenzen aus der Hand von Juristen oder Kanonisten bekannt macht, und der uns endlich die Entstehung der scholastischen Quästionen- und Sentenzenliteratur in den Schulen Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux quellenmäßig vorführt. Es begegnen uns in den ersten Zeiten des 12. Jahrhunderts Theologen, die mehr oder minder in den Bahnen Anselms von Canterbury sich bewegten.

Bruno von Segni († 1123) kommt mehr als Exeget in Betracht. Indessen sind seine drei Reden „De trinitate“ und sein Traktat „De incarnatione Domini et eius sepultura“ für die Geschichte der scholastischen Methode nicht ohne Interesse. Bruno bringt nämlich hier die dialektisch-spekulative Methode in Anwendung, so sehr er auch abschätzig urteilt über „die törichten und ganz wahnsinnigen Leute, welche mit platonischen Syllogismen und aristotelischen Argumenten über die allerhöchste und allmächtige Dreifaltigkeit zu disputieren versuchen“ [1]. Er nimmt mit dieser Äußerung offenbar Stellung gegen Roscelin von Compiègne. Der Traktat „De incarnatione Domini et eius sepultura“ berührt sich stellenweise mit Gedankengängen in Anselms „Cur Deus homo“ [2].

Odo von Cambrai († 1113) bekundet sich als Schüler Anselms namentlich in der Erbsündelehre [3], der er seine philosophisch gestimmte Schrift „De peccato originali libri tres“ widmet. Am Schluß dieser wohlgegliederten, von gesunder Methode zeugenden Arbeit entschuldigt er sich wegen seiner philosophischen Ausführungen. Er hat, wie er uns versichert, diese philosophischen Erwägungen nicht zu dem Zwecke angestellt, um durch philosophische Begründung die katholische Lehre fest und sicher zu machen. Einer derartigen Sicherstellung bedarf dieselbe ja keineswegs. Rein didaktische Motive haben ihn zu dieser Verwertung der Philosophie veranlaßt. Die katholische Lehre ist eine inhaltsschwere und schwierige Lehre, die nicht so leicht faßbar ist und die der Anfänger um so schwerer begreift, als ja selbst der theologisch Gebildete auf große Schwierigkeiten stößt. Man muß deswegen von allen Seiten die rationes herbeiholen, nicht um die absolut sichere Wahrheit sicherzustellen, sondern um die verborgene Wahrheit zu erschließen. Aus dem Grunde hat er

---

[1] M., P. L. CLXV 977.

[2] Vgl. B. Gigalski, Bruno, Bischof von Segni, Abt von Montecassino (1049—1123). Sein Leben und seine Schriften, Münster 1898, 277—283.

[3] Vgl. J. N. Espenberger, Die Elemente der Erbsünde nach Augustin und der Frühscholastik, Mainz 1905, 72 ff.

philosophische Gedankengänge zu Hilfe genommen, weil erfahrungsgemäß die in den artes liberales geschulten Kleriker sich viel rascher in der Theologie zurechtfinden als solche ohne diese Vorbildung[1].

In die Einwirkungssphäre des großen Anselm fällt auch die fruchtbare literarische Tätigkeit des in den deutschen Donaugegenden ebenden Reklusen Honorius Augustodunensis († etwas nach 1150)[2]. Derselbe war kein spekulativer Kopf, kein selbständiger Denker, aber ein fleißiger Sammler, ein enzyklopädisch gerichteter Autor, ein unermüdlicher Popularisator theologischer Lehren und Ideen. Seine historischen, symbolisch-liturgischen, aszetischen usw. Schriften kommen für uns hier nicht in Betracht. In den Gesichtskreis des Geschichtschreibers der scholastischen Methode fallen seine „Clavis physicae" und sein „Elucidarium". Die „Clavis physicae" ist ein sehr beachtenswerter Versuch, des Johannes Scotus Eriugena spekulatives Hauptwerk „De divisone naturae" für das Verständnis der Zeitgenossen zurechtzurichten[3], also eine bedeutsame Etappe im Fortleben des merkwürdigen Hofphilosophen Karls des Kahlen in der Gedankenwelt der Scholastik. Das „Elucidarium"[4], eine in Dialogform gekleidete Gesamtdarstellung der Theologie, ist für die Geschichte der scholastischen Methode als systematische und als dialektische Leistung interessant. Er vergleicht in der Praefatio seine Gesamtdarstellung der Glaubenslehre mit einem Gebäude, das auf dem Felsenfundament Jesu Christi aufgerichtet ist und auf vier Säulen ruht: auf der Autorität der Propheten, auf dem Ansehen der Apostel, auf dem Scharfsinn der Schriftausleger und auf der Spekulation der Magistri[5]. Das „Elucidarium", dessen drei Bücher in ziemlich loser Gedankenabfolge über Theologie, Anthropologie und Eschatologie handeln, steht als systematische Arbeit ganz erheblich unter den Sentenzenwerken, die wir in den Schulen Wilhelms von Champeaux und Anselms von Laon entdecken werden. Als dialektische Leistung repräsentiert sich uns das „Elucidarium" durch die häufig

---

[1] M., P. L. CLX 1102.

[2] J. A. Endres, Honorius Augustodunensis. Beitrag zur Geschichte des geistlichen Lebens im 12. Jahrhundert, Kempten und München 1906.

[3] Ebd. 64 ff.

[4] Ebd. 22 ff, wo auch die Echtheitsfrage ausführlich erörtert ist.

[5] „Fundamentum igitur opusculi supra petram, id est Christum, iaciatur, et tota machina quattuor firmis columnis fulciatur: Primam columnam erigat prophetica auctoritas; secundam stabiliat apostolica dignitas; tertiam roboret expositorum sagacitas; quartam figat magistrorum solers sublimitas" (M., P. L. CLXXII 1110).

verwendete syllogistische Form, welche aus Anselm gleich manchen inhaltlichen Gesichtspunkten entnommen sein dürfte[1].

§ 2. Die theologischen Sentenzen des Irnerius und Alger von Lüttich.

Für die innigen Wechselbeziehungen zwischen Jurisprudenz und scholastischer Methode im beginnenden 12. Jahrhundert, speziell für den Ursprung eines Armes der scholastischen Sentenzenliteratur aus dem Boden der Rechtswissenschaft, ist die bis jetzt meines Wissens noch nicht konstatierte Tatsache ein schätzenswerter Beleg, daß auch Irnerius, der „illuminator scientiae legalis", mit dessen Namen das Aufblühen der Rechtsschule zu Bologna verknüpft ist, theologische Sentenzen geschrieben hat, theologischer Sentenziarier ist[2].

Diese theologischen Sentenzen sind uns in einem um Beginn des 12. Jahrhunderts geschriebenen Pergamentmanuskript der Biblioteca Ambrosiana zu Mailand erhalten, welches die Signatur Y 43 Sup. trägt. Auf dem ersten Blatte der Handschrift lesen wir eine Notiz des Olgiatus aus dem Jahre 1603: „Garnerii sententie ex sacris scriptoribus collecte. Habes in principio capitum indicem. Habes item annexum tractatum incerti auctoris de fide et spe inscriptum, sed mutilum. Codex characteris antiqui." Auf fol. 2 u. 3 der Handschrift steht ein Brief Gregors d. Gr. an Leander. Der Raum von fol. 4r bis 5r wird mit dem Inhaltsverzeichnis der Sentenzen des Guarnerius ausgefüllt. Der Text der Sentenzen selbst beginnt auf fol. 7r und reicht bis fol. 85r. Zu Beginn des Textes, also fol. 7r oben, ist von derselben Hand, die den Text geschrieben, mit roter Tinte die Titelüberschrift angebracht: „Incipit liber sententiarum, quas Guarnerius Iuris peritissimus ex dictis augustini aliorumque doctorum excerpsit." Guarnerius, Garnerius, Warnerius, Werner, Irnerius, Yrnerius sind ein und derselbe Name, so daß unter diesem mit dem Prädikat „Iuris peritissimus" ausgezeichneten Guarnerius unzweifelhaft der Bologneser Rechtslehrer Irnerius zu verstehen ist. An die Titelüberschrift reiht sich sogleich gleichfalls in roter Tinte geschrieben die Benennung des ersten Kapitels „De auctoritate

---

[1] Vgl. Endres a. a. O. 95.

[2] Über Irnerius vgl. Fittig, Irnerii Summa codicis, Berlin 1894; Ders., Die Anfänge der Rechtsschule in Bologna, Berlin 1888; Chiapelli, Lo studio bolognese nelle sue origini e nei suoi rapporti colla scienza pre-irneriana, Pistoja 1888; Besta, L'opera di Irnerio. Contributo alla storia del diritto romano, Torino 1896.

ecclesie" an, worauf der Text beginnt mit den Worten: „Augustinus de civitate dei in liber XVII" etc. Die letzten Worte der Sentenzen auf fol. 85r lauten: „quem deserens abiciat et cuius in corde requiescat." Der neue folgende anonyme Traktat stellt die Hugo von St Viktor zugeschriebenen Sentenzen dar.

Um nun die methodische Eigenart der Sentenzen des Irnerius zu würdigen, so haben wir es hier mit einer Ansammlung von Väterzitaten zu tun, die meist ohne eigentliche Verbindung aneinander gereiht sind. Die vorherrschende patristische Autorität ist Augustinus, namentlich in den dogmatischen Teilen. Auch Gregor d. Gr. und Ambrosius werden bei Kapiteln mehr moralischen Inhalts herangezogen. Diese Väterstellen sind nicht kurze, abgerissene, aus dem Zusammenhang losgetrennte Zitate, sondern haben in der Regel größeren Umfang. Die Persönlichkeit des Irnerius tritt ganz in den Hintergrund, er ist lediglich Kompilator. Überhaupt nehmen wir bei den Juristen des 12. Jahrhunderts in viel höherem Maße als bei den Theologen den Zug zur Kompilation, die Neigung zum Zusammentragen von patristischen und konziliaren Materialien wahr. Die eigene selbständige wissenschaftliche Arbeit des Sammlers besteht in der Gruppierung und Disposition der Zitate und in der Konkordanz sich anscheinend widersprechender Aussprüche. Es ist uns diese Arbeitsweise schon aus dem ersten Bande, aus den Abhandlungen über Bernold von Konstanz, Ivo von Chartres, Kardinal Deusdedit, bekannt. Deshalb ist es wohl verständlich, daß die Juristen ihre Arbeitsgrundsätze auch über theologische Schriftstellerei übertragen haben. So sind denn auch die theologischen Sentenzen im beginnenden 12. Jahrhundert, die aus der Feder von Juristen geflossen sind oder doch aus von Kanonisten beeinflußten Theologenkreisen hervorgegangen sind, vornehmlich kompilatorisch angelegt, nach bestimmten Gesichtspunkten angeordnete Materialiensammlungen. Der Schwerpunkt ihres Wertes liegt in der Stoffzufuhr, in der Aufhäufung patristischer Stellen und Gedanken. Hingegen ist bei den Sentenzen, die aus vorwiegend philosophisch-dogmatisch orientierten Theologenkreisen der beginnenden Frühscholastik hervorgegangen sind, viel mehr konstruktives und systematisierendes Verständnis und Interesse bemerkbar. Wir werden an den Sentenzen, die mit Anselm von Laon und Wilhelm von Champeaux in Beziehung stehen, das Bemühen wahrnehmen, die Väterzitate selbständig zu verarbeiten und auch aus Eigenem zum Aufbau des theologischen Systems beizugeben.

Sind sonach die Sentenzen des Irnerius im wesentlichen Ansammlung patristischen Rohmaterials, so ist doch die Systematik seines Werkes, die Aufstellung und Anordnung der Gesichtspunkte, nach welchen das patristische Material ausgewählt und gruppiert wird, methodisch interessant. Wenn auch von einer einheitlichen, straffen Anordnung und Gliederung vielfach abgesehen ist, so bemerken wir doch eine Zahl größerer zusammengehöriger Gedankengruppen[1]. An der Spitze steht ein Kapitel über die Autorität der Kirche, ein Gegen-

---

[1] Das an der Spitze stehende Inhaltsverzeichnis umfaßt folgende Punkte: De auctoritate ecclesie; Quid summatim in his libris vel quibus modis sit intelligendum; De vetere testamento; De utroque testamento; De evangelio; De auctoritate ecclesie; De fide; De trinitate; De creaturis; De angelis; De malis angelis; De primis hominibus; Quid nature sit, quid vitii, quid gratie; Qualitates animi corporisve; De lapsu hominis et pena; De malo seu peccato; De temporalis vite solatiis; De doctrinis; De eloquentia; De diversis sacramentis; De legibus quibuslibet; De romano imperio; De regibus; De bellis; De pace; De iustitia et iudiciis; De philosophis; De prophetis; De ioannis baptismo; De virgine matre; De virginis conceptione et partu; Quare deus homo fieret; De Christo mediatore; Qualiter a Christo sit ecclesia; De sacramentis ecclesie; De baptismo; Ad eucharistiam; De sacramentorum virtute; De ecclesia et unitate; De hereticis et scismaticis; Quid unica sive quid commune cum ceteris habeat; Ne pax et unitas violetur; De caritate unitatem faciente; De precationis unitate; De scismate et auctoribus eius; De furibus sacerdotibus; Ne talia capita sequamur; Contradicendum esse talibus; De quibuslibet malis sacerdotibus; De pastoribus; De officio eorum; Quid erga principes agant; Ut cum celesti regno terrenum quoque vereamur; Quid cum plebibus agant; Quorum sit, ecclesiasticam disciplinam exercere; De excommunicatione; Que sint excommunicanda; De diversis delictis; De penitentia; De remissione peccatorum; De vita christiana; De differentiis christiane vite; Qua scientia et fide, quem ad finem activa vita tendit; De ignorantia; De cogitatione; De locutione; De habitu, gestu motuque; De vescendo; De nuptiis; De fide coniugii ceterarumque negotiationum; Quid coniuges sibi debeant; Inter vetitas et abdicatas nuptias; De his que sunt mundi querendis et existimandis; De mediis religionis operibus; De timore et humilitate; De orando deum; De elemosinis; De beneficientia; Ne in benefactis extollaris; Quod recte facis deo, quod aliter tibi tribuendum est; De patientia seu vindicta; De mundi contemptu; Per Christum ad contemplationem veniendum est; De contemplatione; Trinitatem inseparabiliter operari; De verbi distinctione; De veritatis contemplatione; De remissiore contemplatione; De his que deus agit advertendis; Quid demones agant; De divine legis inspectione; De divine bonitatis essentia et paternitatis nomine ceteris impertito et divinorum secretorum spirituali scientia; De uxoribus iacob contemplativam et activam significantibus; Qualiter iustus presenti vita occultatur; De scriptore libri iob; Quare manifestatio spiritus sancti alicui detur; Indifferentes esse ministros quantum ad vim et usum sacramentorum; De tabernaculis predonum et eorum prosperitate; De paradiso et ligno vite; De sanctis qui in fine mundi obviam Christo in nubibus rapientur; De veteris testamenti tabernaculis et arca federis.

stand, dem noch ein zweites Kapitel gewidmet ist. Hieran reiht sich eine Anzahl von Kapiteln, die meist mit Zitaten aus Augustins Schrift „De doctrina christiana" die Heilige Schrift zum Gegenstand haben und die biblische Fundamentierung der Dogmatik bezwecken. Es folgt sodann eine mit einer Abhandlung über den Glauben eingeleitete dogmatische Partie, die Vätergedanken über Trinität, Schöpfung und Fall der Engel, über die Erschaffung und Ausstattung der Stammeltern, über deren Sündenfall und über die Sünde überhaupt enthält. Nunmehr wird eine Strecke weit die Bahn der Systematik verlassen und über verschiedene mehr praktische Themata gehandelt. In den Kapitelüberschriften: De legibus quibuslibet, De romano imperio, De regibus, De bellis, De iustitia et iudiciis kommt der Jurist, der Kenner und Lehrer des römischen Rechtes, zum Vorschein. Alsdann wird wieder in dogmatische Bahnen eingelenkt und mit Kapiteln über die Propheten und über die Johannestaufe die Inkarnationslehre eingeleitet, in welcher über die Gottesmutterschaft Mariens, über Christi Menschwerdung und Geburt sowie auch über die Mittlerschaft des Erlösers gehandelt wird. Auch die Frage, warum Gott Mensch ward, findet Besprechung. Das Kapitel, wie von Christus die Kirche gestiftet sei — man beachte das mehrfache Zurückkommen auf die Lehre von der Kirche in diesen Sentenzen —, führt zur Sakramentenlehre, woselbst zuerst allgemein De sacramentis ecclesie, dann über Taufe und Eucharistie und auch De sacramentorum virtute gesprochen wird. Das hierauf folgende Kapitel De ecclesia et unitate gibt Anlaß zu einer Zahl von praktisch-kanonistischen Abhandlungen über Häresie und Schisma, über das Verhalten der Priester, über kirchliche Disziplin. An die Lehre der Exkommunikation schließt sich die Besprechung der Buße und Sündennachlassung an. Alsdann beginnen mit dem Kapitel De vita christiana Ausführungen moraltheologischen Inhalts über verschiedene Tugenden und Sünden. Auch das Ehesakrament ist hier eingereiht. Die letzten Partien dieser Sentenzen sind vom Kapitel De mundi contemptu ab vorherrschend mystischen Inhalts, beschäftigen sich unter verschiedenen Gesichtspunkten mit der Kontemplation. An dogmatischen Erörterungen sind hier noch eingestreut die Kapitel Trinitatem inseparabiliter operari und Indifferentes esse ministros quantum ad vim et usum sacramentorum.

So geben denn diese Sentenzen, so lose und vielfach durchbrochen auch ihre Systematik ist, und so sehr auch der Autor hinter den Väteraussprüchen zurücktritt, sozusagen die Nomenklatur der Themata

an, die in den mehr kanonistisch gefärbten Sentenzensammlungen behandelt wurden. Wenn wir die Kapitelüberschriften dieser Sentenzen uns vergegenwärtigen, so wird Dogmatik, Moral, Ius canonicum und Mystik in einen gemeinsamen Rahmen eingefügt. Alle diese Zweige der mittelalterlichen Theologie sind gewissermaßen hier in friedvoller Einheit beisammen und wachsen aus einem gemeinsamen Stamm, nämlich der Lehre der Väter, hervor.

Alger von Lüttich († 1131 oder 1132)[1] hat die bedeutendste Gegenschrift gegen Berengar von Tours, seinen klar, scharf und lebendig geschriebenen Traktat „De sacramentis corporis et sanguinis Domini libri tres", verfaßt und bedeutet durch seinen kanonistischen „Tractatus de misericordia et iustitia", dem wir weiter unten beim Verhältnis der Abälardschen Sic-et-non-Methode zum kanonischen Rechte begegnen werden, den Übergang von den kanonistischen Werken Ivos von Chartres zum Dekret Gratians.

Für uns kommt Alger von Lüttich hauptsächlich durch einen noch unedierten „Liber sententiarum" in Betracht. H. Hüffer[2] hat auf den „Liber Sententiarum magistri A.", welcher im Cod. lat. 3881 (s. XII—XIII) der Pariser Nationalbibliothek (fol. 191r—230r) überliefert ist, hingewiesen und durch Analogien mit Algers Schrift „De sacramentis corporis et sanguinis Domini libri tres" es als höchst wahrscheinlich erwiesen, daß dieser Magister A. Alger von Lüttich ist. An dieser Autorschaft Algers hielten auch Maaßen[3] und P. Fournier[4] fest, welch letzterer noch drei andere Handschriften, Cod. Vat. lat. 4361 (s. XII), Cod. Plut. V 7 (s. XII) der Biblioteca Mediceo-Laurenziana zu Florenz und Cod. 1317 der Bibliothek von Troyes[5], anführt.

In der Pariser Handschrift beginnt (fol. 191r) das Werk mit den Worten: „De s. trinitate Ambrosius: Assertio nostre fidei hec est, ut unum deum esse credamus." An erster Stelle stehen 123 Exzerpte

[1] Vgl. U. Berlière, Dictionnaire de théologie catholique I 827—828; Hurter, Nomenclator II[3] 14—16; L. Saltet, Les réordinations, Paris 1907, 269—272; De Meester, Notice sur le Canoniste Alger de Liège, Bruges 1903; J. de Ghellinck in der Revue d'histoire ecclésiastique X (1909) 299—302.

[2] Beiträge zur Geschichte der Quellen des Kirchenrechts und des römischen Rechts im Mittelalter, Münster 1862, 1—66.

[3] Kritische Vierteljahrsschrift für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft V (1863) 186 ff.

[4] Bibliothèque de l'École des Chartes LVIII (1897) 651—656.

[5] Vgl. Patetta, Il manoscritto 1317 della Biblioteca di Troyes, in den Atti della R. Academia delle Scienze di Torino XXII (1897) 135, n. 1.

dogmatischen Inhalts über die Trinität, die Eigenschaften Gottes, die Natur der Engel, den Zustand des paradiesischen Menschen, über den Sündenfall und seine Folgen. Hieran reihen sich von fol. 198ʳ an Exzerpte, welche Fragen des Kirchenrechts und der Sakramentenlehre (Ehe, Taufe und Firmung, Altarssakrament und Ordo) betreffen. Den Schluß der Sentenzen bilden wieder 65 Exzerpte dogmatischer und moralischer Art, über das Mittleramt Christi, über die göttlichen Tugenden, Rechtfertigung, freien Willen usw. (fol. 225ʳ—230ʳ). Wir haben hier, wenn auch nicht in bester Ordnung, theologische Gedankengruppen, die uns in der Sentenzenliteratur des 12. Jahrhunderts, wenn auch mit manchen Verschiebungen, mehrfach begegnen werden.

§ 3. Die Quästionen und Sentenzen aus den Schulen Wilhelms von Champeaux und Anselms von Laon.

a) Wilhelm von Champeaux, Anselm und Radulf von Laon, Alberich von Reims.

Die mit den Namen Wilhelms von Champeaux († 1121)[1] und Anselms von Laon († 1117)[2] verknüpften wissenschaftlichen Bestrebungen und theologischen Schulen sind bisher noch nicht hinreichend untersucht und in ihrer Bedeutung gewürdigt worden. Selbst G. Robert[3], der eingehend mit den Schulen und dem theologischen

[1] Zur Literatur über Wilhelm von Champeaux vgl. Hist. litt. de la France X 507—516; E. Michaud, Guillaume de Champeaux et les écoles de Paris au XIIᵉ siècle, Paris 1867; Wetzer u. Weltes Kirchenlexikon XII² 1599; Herzogs Real-Enzyklopädie XXI³ 292 ff; Feret, La faculté de théol. de Paris I 100 ff; G. Lefèvre, Les variations de Guillaume de Champeaux et la question des Universaux. Étude suivie de documents originaux, Lille 1898; Überweg-Heinze, Grundriß der Geschichte der Philosophie II⁹ 185.

[2] Über Anselm von Laon vgl. Hist. litt. de la France X 170 ff; Feret a. a. O. I 25—33; Herzogs Real-Enzyklopädie I³ 571 f; G. Lefèvre, De Anselmo Laudunensi scholastico (1050—1117), Mediolani Aulercorum (Evreux) 1875; Ders., Anselmi Laudunensis et Radulfi fratris eius sententias excerptas edidit, ebd. 1895; Hauréau, Journal des savants 1895, 444 ff (über Lefèvres Publikation); Hurter, Nomenclator II³ 21 f. Über einzelne Lehrpunkte Anselms von Laon handeln: K. Holzhey, Die Inspiration der Heiligen Schrift in der Auffassung des Mittelalters, München 1895, 27; Fr. Schaub, Der Kampf gegen den Zinswucher, ungerechten Preis und unlautern Handel im Mittelalter, Freiburg i. Br. 1905, 147; L. Saltet, Les réordinations. Étude sur le sacrament de l'ordre, Paris 1907, 285 ff; A. Schernagl, Das feierliche Gelübde als Ehehindernis, Freiburg i. Br. 1908, 95—99; Schmoll, Die Bußlehre der Frühscholastik, München 1908, 18.

[3] Les Écoles et l'enseignement de la théologie pendant la première moitié du XIIᵉ siècle, Paris 1909, 11 30 113 ff 127 ff.

Unterricht der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts sich befaßt, gedenkt mehr vorübergehend der wissenschaftlichen Tätigkeit eines Wilhelm von Champeaux, Anselm und Radulf von Laon, Alberich von Reims u. a. Und doch war der Eindruck, den das Wirken dieser Männer auf die Mitwelt machte, ein bedeutender; namentlich war ihre Tätigkeit als Leiter von theologischen Schulen von umfassender und erfolgreicher Art. Wilhelm von Champeaux, der Freund des hl. Bernhard von Clairvaux, ist der Begründer der berühmten Schule von St Viktor gewesen.

Um die Lehrkanzel Anselms von Laon, der im Geiste seines großen Lehrers Anselm von Canterbury an der Domschule seiner Vaterstadt die Theologie lehrte, scharten sich lernbegierige Schüler aus allen Nationen, aus Frankreich, Italien, England, Deutschland und selbst den slavischen Ländern, darunter solche, deren Namen später einen guten wissenschaftlichen Klang erhielt [1]. Rupert von Deutz bemerkt, daß zu Anselm von Laon und Wilhelm von Champeaux „de cunctis fere provinciis examina discipulorum festinabant" [2]. In der Chronik des Robert de Saint-Marien steht über Anselm von Laon die Bemerkung: „Per hos enim, sed praecipue per Anselmum magna ex parte reviruit litteralis scientie decus et intelligentia scripturarum." [3] Johannes von Salisbury, dessen Werturteile über wissenschaftliche Leistungen und Persönlichkeiten Beachtung verdienen, feiert das Brüder- und Theologenpaar Anselm und Radulf „als die strahlendsten Leuchten der gallischen Lande, als den Ruhm und Stolz Laons, als Männer, deren Andenken ein freundliches und gesegnetes ist, die niemand ungestraft verunglimpft hat und die nur den Häretikern und verkommenen Menschen mißfallen haben" [4]. Derselbe Johannes von Salisbury berichtet in seiner „Historia Pontificalis" einen Zug aus dem Verlauf der Synode von Reims (1148), der die gegen Anselm und Radulf von Laon noch lange nach deren Tode gehegte Hochschätzung verrät. Als auf

[1] Über die Schüler Anselms von Laon vgl. Lefèvre, De Anselmo Laudunensi scholastico 70 93.

[2] In reg. S. Benedicti l. 1 (M., P. L. CLXX 482). Vgl. Denifle, Die Universitäten des Mittelalters 42.

[3] M. G. SS. XXVI 230.

[4] „Impudenter etiam (in latebris tamen, quia palam non licet) offuscare nititur (sc. Cornificius) splendidissima lumina Galliarum, Lauduni gloriam, fratres theologos, Anselmum et Radulfum, quorum memoria in iucunditate et benedictione est: quos nemo laceravit impune, et qui solis displicuerunt haereticis aut flagitiorum turpitudine obvolutis" (Metal. l. 1, c. 5 [M., P. L. CXCIX 832]).

dieser Synode die Frage, ob die „proprietates personarum" in der Trinität die Personen selbst sind, verhandelt werden sollte, da erhob sich der Archidiakon von Châlons, Magister Robertus de Bosko, und sprach für Verschiebung der Diskussion. Zur Begründung hierfür bemerkte er, in den Schulen der berühmtesten Lehrer, der beiden Brüder Anselm und Radulf von Laon, sei einmal, wie er gehört habe, diese Frage gestellt worden. Diese Theologen seien aber nicht darauf eingegangen aus Furcht, sie würden damit die von den Vätern gesetzten Schranken überschreiten[1]. Es spricht aus dieser Notiz ebenso die Hochschätzung vor der Autorität Anselms von Laon und seines Bruders wie auch die konservative Richtung dieser beiden Lehrer der Theologie.

Über die Lehrtätigkeit Alberichs von Reims, der ein treuer Schüler Anselms von Laon war, von 1121 bis 1136 die Domschule von Reims leitete und 1141 als Erzbischof von Bourges starb[2], sind wir durch eine poetische Schilderung des freilich im Lob wie im Tadel etwas überschwenglichen Dichters Primas (des Magisters Hugo von Orléans) unterrichtet[3]. Dieser zeitgenössische Schriftsteller singt

---

[1] „Audierat enim, ut dicebat, in scholis clarissimorum doctorum fratrum Anselmi et Radulfi Laudunensium hoc fuisse quaesitum, sed ab eis minime receptum est, quia verebantur transgredi terminos, quos posuerant patres" (M. G. SS. XX 523). Noch andere lobende Aussprüche über Anselm siehe bei Hurter, Nomenclator II[2] 21.

[2] Es ist dieser Alberich von Reims wohl zu unterscheiden von einem andern Alberich, einem Dialektiker, dessen Schüler Johannes von Salisbury ca 1137 gewesen ist (Metal. l. 2, c. 30 [M., P. L. CXCIX 867]).

[3] „Primam tenet dignitatem:
Sed quod habet ab antiquo,
Nunc augetur sub Albrico.
Per hunc Remis urbs suprema,
Per hunc portat diadema;
Per hunc fulget in corona.
Quam commendant multa bona:
Sed pre cunctis hanc divine
Fons illustrat discipline,
Fons preclarus atque iugis,
Fons doctrine non de nugis,
Non de falsis argumentis,
Sed de Christi sacramentis.
Non hic artes Marciani
Neque partes Prisciani
Non hic vana poetarum:
Sed archana prophetarum,
Non leguntur hic poete,
Sed Ioannes et prophete;
Non est scola vanitatis:
Sed doctrina veritatis;
Ibi nomen non Socratis:
Sed eterne trinitatis;
Non hic Plato vel Thimeus:
Hic auditur unus deus;
Nihil hic est nisi sanctum.
Sed in scolis disputantum
Sunt discordes et diversi,
Aberrantes et dispersi:
Quod hic negat, ille dicit;
Hic est victus, ille vicit;
Doctor totum contradicit.
Nos concordes super idem
Confitemur unam fidem,

das Lob der Stadt Reims und feiert besonders das Aufblühen der dortigen Domschule unter Magister Albericus. Der Lehrbetrieb, die Unterrichtsweise dieses Theologen wird mit den höchsten Lobsprüchen gefeiert und namentlich seine positive theologische Lehrrichtung im Gegensatz zu dialektischen Zeitströmungen gerühmt. Nicht die profane Literatur, sondern die heiligen Schriften waren in Reims die Wissensquellen. Hier herrschte nicht der Lärm und Zwiespalt der Disputation, sondern heilige Ruhe und friedvolle Eintracht. Der Dichter mag hier vielleicht bei der Zeichnung des Bildes von Alberich und seiner Schule etwas helle und leuchtende Farben gewählt haben, damit der Kontrast zu der unmittelbar daran gefügten düstern Schilderung der Lehrweise eines Dialektikers (Abälards) noch verstärkt wird.

Wenn nun, wie aus den angeführten Quellenbelegen hervorgehen dürfte, Wilhelm von Champeaux, Anselm und Radulf von Laon, Alberich von Reims als Leiter theologischer Schulen sich solchen Ansehens erfreuten, wenn namentlich die Persönlichkeit Anselms von Laon uns im Urteil der theologischen Mitwelt und auch der unmittelbaren Nachwelt als eine gefeierte, nahezu unantastbare theologische Autorität entgegentritt, wie ist dann die verhältnismäßig geringe Beachtung, welche diese Männer in der Geschichtschreibung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie gefunden haben, zu erklären und zu begründen? Zunächst wird daran der Umstand schuld sein, daß man sich gewöhnt hat, Wilhelm von Champeaux und Anselm von Laon durch das Verkleinerungsglas Abälardscher Werturteile anzusehen. Abälard hat nun in seiner „Historia calamitatum“ [1] den Standpunkt seines Lehrers Wilhelm von Champeaux in der Universalienlehre als exzessiv realistisch dargestellt und leidenschaftlich bekämpft, wodurch die wissenschaftliche Lebensarbeit dieses Begründers der Schule von St Viktor und

---

Unum deum et baptisma.
Non hic error neque scisma,
Sed pax omnis et consensus;
Hinc ad deum est ascensus.
Ergo iure nostra scola
Singularis est et sola“

(W. Meyer, Die Oxforder Gedichte des Primas [des Magisters Hugo von Orléans] Nr 16—22, in den Nachrichten von der kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, philol.-histor. Klasse 1907, 101 u. 102; vgl. ebd. 105).

[1] C. 2 (M., P. L. CLXXVIII 115 ff). A. Ehrhard (Das Mittelalter, Mainz 1908, 224) sieht nicht bloß in Wilhelm von Champeaux, sondern auch in Anselm von Laon einen Verfechter des extremen Realismus. Indessen fehlen in den Quellen alle Anhaltspunkte für diese Annahme.

späteren Bischofs von Châlons einseitig auf das Universalienproblem eingeengt wurde. Man hat hier übersehen, daß das hohe Ansehen dieses Mannes, den man „opinatissimus magister, columna doctorum, venerabilis, episcopus sanctus et doctus"[1] nannte, doch keineswegs bloß in seiner Beschäftigung mit der Universalienlehre gründen konnte, zudem in seinem literarischen Nachlaß sich keinerlei Materialien über diese Fragen vorfinden. Die niedrige und mit dem Urteile Johanns von Salisbury u. a. stark kontrastierende Einschätzung, welche Abälard gleichfalls in seiner „Historia calamitatum"[2] von seinem Lehrer Anselm von Laon gibt, hat sicherlich auf die Bildung des geschichtlichen Werturteils über diesen Theologen ungünstig eingewirkt. In seiner exegetischen Hauptleistung, der „Glossa interlinearis" zur Heiligen Schrift, die in zahlreichen Handschriften und Druckausgaben verbreitet ist, lebte Anselm trotz Abälards scharfer Kritik fort.

Ein zweiter und ausschlaggebender Grund, warum Wilhelm von Champeaux und Anselm von Laon mit ihren Schulen nicht die verdiente Beachtung gefunden haben, ist die Außerachtlassung der handschriftlichen Materialien. Und doch ist gerade hier die Durchforschung der handschriftlichen Bestände, wie sich alsbald zeigen wird, wirklich ergebnisreich. Das Handschriftenstudium fördert eine stattliche Zahl von Sentenzenwerken aus dem beginnenden 12. Jahrhundert zu Tage und liefert den Beweis, daß die scholastische Sentenzenliteratur, die scholastische Systematik der Gesamttheologie in den mit Wilhelm von Champeaux und Anselm von Laon in Beziehung stehenden Schulen entstanden ist. Es liegen somit in diesen Handschriften für die Geschischte der scholastischen Methode hochbedeutsame Momente geborgen, deren nähere Darlegung jedoch erst auf Grund einer Übersicht über die gesamten einschlägigen handschriftlichen Materialien möglich sein wird.

---

[1] Hurter, Nomenclator II² 9. Vgl. auch in der Chronik Alberichs von Trois-Fontaines die Bemerkung: „Obiit Guilelmus venerabilis episcopus Cathalaunensis" (M. G. SS. XXIII 824).

[2] C. 3 (M., P. L. CLXXVIII 125): „Accessi igitur ad hunc senem, cui magis longaevus usus quam ingenium vel memoria nomen comparaverat. Ad quem si quis de aliqua quaestione pulsandum accederet incertus, redibat incertior. Mirabilis quidem erat in oculis auscultantium, sed nullus in conspectu quaestionantium. Verborum usum habebat mirabilem, sed sensu contemptibilem et ratione vacuum. Cum ignem accenderet, domum suam fumo implebat, non luce illustrabat" etc.

b) Übersicht über die handschriftlichen Materialien.

1. Der Liber Pancrisis. a) Cod. 425 A der Bibliothek von Troyes, eine aus der Klosterbibliothek von Clairvaux stammende Handschrift des 12. Jahrhunderts, enthält von fol. 95ʳ bis 148ʳ eine Sammlung von Sentenzen mit der Überschrift: „Incipit liber Pancrisis, id est totus aureus, quia hic auree continentur sententie vel questiones sanctorum patrum augustini, iheronimi, ambrosii, gregorii, ysidori, bede et modernorum magistrorum willelmi catalaunensis episcopi, ivonis carnotensis episcopi, anselmi et fratris eius radulfi." Aus dieser Handschrift, die von F. Ravaisson[1] beschrieben worden ist, hat zuerst Patru[2] Fragmente, welche von Wilhelm von Champeaux herrühren, veröffentlicht. In neuerer Zeit sind aus diesem Manuskript von G. Lefèvre[3] „Guillelmi Campellensis Sententiae vel Quaestiones XLVII" und „Anselmi Laudunensis et Radulfi fratris eius Sententiae excerptae" ediert worden. Auch Denifle[4] hat auf diesen „Liber Pancrisis" aufmerksam gemacht und als dessen wahrscheinlichen Kompilator Petrus Comestor bezeichnet. Es sind ja die 94 ersten Blätter dieses Kodex durch die Sermones Comestors ausgefüllt, desgleichen schreibt Alberich von Trois-Fontaines in seiner Chronik den „Liber Pancrisis" diesem Theologen zu[5]. Es sind in diese Sentenzensammlung u. a. auch eingefügt der Brief Anselms von Laon an Abt Heribrand von St Laurentius in Lüttich und Stellen aus den Enarrationes Anselms von Laon zu Matthäus[6].

b) Vom „Liber Pancrisis" ist uns noch eine zweite von Lefèvre nicht beachtete Handschrift im Cod. 19 der Bibliothek von Avranches erhalten[7]. Derselbe, eine Handschrift aus dem Ende des 12. oder Anfang des 13. Jahrhunderts, bietet uns an zweiter Stelle eine Sen-

[1] Catalogue des manuscrits des bibliothèques des départements II 191 f.

[2] Willelmi Campellensis de natura et de origine rerum placita, Paris. 1847.

[3] Les variations de Guillaume de Champeaux et de la question des universaux. Étude suivie de documents originaux, Lille 1898, 19—79; Anselmi Laudunensis et Radulfi fratris eius sententias excerptas nunc primum in lucem edidit G. Lefèvre, Mediolani Aulercorum (Evreux) 1895.

[4] Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters I 588.

[5] M. G. SS. XXIII 853: „Cuius etiam Manducatoris habetur liber qui dicitur Pancrisis."

[6] Fol. 130ʳ u. 130ᵛ, fol. 133ʳ u. 133ᵛ.

[7] Vgl. Catalogue des manuscrits de la bibliothèque d'Avranches par Taranne, revue par L. Delisle (t. IV du Catalogue général, ancienne série p. 438). An erster Stelle steht in dieser Handschrift eine Glosse zu den zwölf Propheten. Der Titel Pancrisis steht nicht am Beginne der Sentenzensammlung. F. Ravaisson

tenzensammlung dar, die den Titel führt: „Sententie vel questiones Sanctorum Augustini, Ieronimi, Ambrosii, Gregorii, Isidori, Bede extracte vel exposite a modernis magistris Guillelmo, Anselmo, Radulfo, Ivone Carnotensi episcopo.“ Das initium dieser Sentenzen stimmt mit demjenigen des „Liber Pancrisis“ vollständig überein. Es lautet: „Rerum omnium, quas creavit Deus, alias esse materias, alias esse formas, non solum ratio, sed etiam auctoritas confirmat.“ Auch die Kapitelüberschriften beider Werke fallen zusammen. Die Titelüberschrift im Manuskript von Avranches ist viel richtiger und prägnanter als die im Kodex von Troyes. Es handelt sich nicht um Sentenzen und Quästionen von Augustinus, Hieronymus, Ambrosius, Gregorius, Beda und Wilhelm von Champeaux, Anselm und Radulf von Laon, Ivo von Chartres, sondern vielmehr um Sentenzen und Quästionen dieser Scholastiker, welche Texte und Gedankengänge der genannten Väter enthalten und entwickeln.

2. Cod. lat. 10448 der Pariser Nationalbibliothek (s. XIII). a) Auf fol. 162ʳ beginnt ein dogmatischer Traktat über das Gottesebenbild im Menschen und über Fragen der Gottes- und Inkarnationslehre mit dem initium: „In exteriori homine potest quedam trinitatis effigies inveniri.“ b) Hieran reiht sich von fol. 165ᵛ bis 199ᵛ, von der gleichen Hand geschrieben, ein systematisches Sentenzenwerk mit den Anfangsworten: „Prima rerum origo et causa omnium deus ante omnia eternaliter, in omnibus existens invariabiliter, post omnia interminabiliter creavit mundum.“ Beide Traktate sind anonym. Auf fol. 179ᵛ ist bei der Lehre von der Erbsünde der Brief des Hugo de Ribemont über den Ursprung der Seele eingefügt: „Incipit liber Hugonis Rybometensis . . . andagavensi“ etc.

3. Cod. lat. 16528 der Pariser Nationalbibliothek (einst Sorbonne 1393 [s. XII], geschrieben 1188). a) Auf fol. 3ʳ steht als Titelüberschrift: „Incipit liber Beati Bede presbiteri, qui dicitur oculus aureus.“ Unmittelbar darauf folgt ein eingehendes Inhaltsverzeichnis einer bis fol. 287ʳ reichenden, in sieben Büchern abgeteilten Sentenzensammlung. Auf fol. 41ᵛ endigt diese Kapitelüberschrift und beginnt das Werk selbst mit dem initium: „Prima pars. Pater iste familias homo dicitur similitudine, non veritate.“

---

hat in seinen „Rapports au ministre de l'instruction publique sur les bibliothèques des départements de l'ouest“ (Paris 1841) bei Besprechung der Codices zu Avranches (114 ff) diese Handschrift nicht behandelt.

Von den sieben Büchern der sehr schön geschriebenen Sentenzensammlung, die sich hauptsächlich aus Schriftstellen, aus Texten von Hieronymus, Augustinus, Cassiodor, Beda u. a. zusammenfügt, haben eigentlich nur das erste und siebte ausschließlich dogmatischen Inhalt, während die übrigen Teile mehr mit moralischen, liturgischen und kanonistischen Thematen sich befassen[1]. Der Verfasser dieses Sammelwerkes ist nicht Beda. Wenn Denifle[2] schreibt: „Anselm von Laons Sentenzen haben im Cod. Paris. 16 528 (12. Jahrh.) das Explicit: Finitur (sic!) sententie a magistro aselmo (sic!) collecte“, so scheint es sich um ein Versehen zu handeln, da in dieser Handschrift sich keine auf Anselm von Laon hindeutende Bemerkung vorfindet. Danach ist auch die Zuteilung dieser Sentenzensammlung an Anselm von Laon durch L. Saltet[3] nicht stichhaltig. b) Die gleiche Handschrift enthält von 323^r ab eine weitere Collectio Sententiarum mit dem initium: „Deus pater et filius et spiritus sanctus unus atque trinus. Unus videlicet extat in natura, trinus in personis, solus invisibilis, solus immensus“ etc. Es wird hier vornehmlich von den Eigenschaften Gottes gehandelt und dabei die anthropomorphistische Redeweise der Heiligen Schrift an einer Anzahl von Beispielen erklärt und beleuchtet. Auf fol. 335^v beginnen „questiones de peccato originali“. Die vorherrschende patristische Autorität ist der hl. Augustinus. Am Schluß der Handschrift ist die Bemerkung angebracht: „Anno MC octogesimo octavo scriptus est iste liber, qui vocatur oculus aureus iussione domini palmerii

---

[1] Prima pars continet de Patre et Filio, de angelis, de Adam, de fide antiquorum, de prophetis, de apostolis. Secunda de intellectu scripturarum, de diapsalmate, de obelo et asterisco, de divitibus. Tertia de sacrificiis paganorum et nostris, de baptismo, de viventibus ex oblationibus. Quarta de incommodis, que propter peccata evenerint, de ipsis peccatis, de iusiurandis, de testimoniis, mendaciis, furtis, negociationibus. De avaritia, de usura, que liceat, que non, de honesto opere, de confessione, de remissione, de quibusdam mundanis. Quinta de potestate ligandi atque solvendi, de pastoribus et doctoribus, de ordinatione, de doctrina domestica, de excommunicatione, qui tolerandi sunt, qui non, de sinagoga et hebreis, de ecclesia et ecclesiasticis. Sexta de cruce, de tempore paschali, de orationibus, de elemosinis, de militia, de dominis et servis, de matrimonio, quod apostoli habuerint uxores. Septima de restauratione et angelorum et hominum, de diabolo et antichristo, de ultimo iudicio, de resurrectione, de igne ante iudicium (fol. 3^r u. 4^v). An diese allgemeinere Inhaltsangabe reiht sich die detaillierte Kapitelübersicht. Das erste Buch enthält 122, das zweite 165, das dritte 95, das vierte 131, das fünfte 186, das sechste 93, das siebte 72 Kapitel.

[2] Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters I 587.

[3] Les réordinations, Paris 1907, 285.

cenobii sancti protomartiris stephani de monopoli reverendi abbatis anno abbatus sui XXXII."

4. Cod. lat. 18108 der Pariser Nationalbibliothek. Im Inventaire Leopold Delisles[1] ist diese Handschrift also beschrieben: „18108 Alcuinus ad Widonem. — Sententie theologice. — Varia de scriptura sacra, de theologia morali, de iure etc. — Fin du XII s. S. Martin." Bei näherem Zusehen zeigt sich uns dieser Kodex als ein Komplex mehrerer innerlich unter sich verwandter Sentenzensammlungen. a) Von fol. 14^{r} bis 22^{v} gehen Sentenzen, deren drei erste Kapitel fehlen. Auf fol. 14^{r} beginnt sofort das vierte Kapitel: „De adam cum peccaret." Das 45. und zugleich letzte Kapitel (fol. 22^{r}) handelt „De fide et caritate". Unmittelbar daran schließt sich (fol. 22^{v}) der Brief Anselms von Laon an Abt Heribrand von St Laurentius in Lüttich. b) Auf fol. 23^{r} beginnt ohne Titel ein weiteres Sentenzenwerk mit dem initium: „De sententiis divine pagine aliqua deo volente dicturi ab ipsa divina qua nihil altius esse potest incipiamus essentia que teste augustino ineffabilis est." Diese gut systematisierten Sentenzen, welche ein erhebliches Maß theologischen Könnens aufweisen, schließen (fol. 34^{v}) mit der Abhandlung über Glaube, Hoffnung und Liebe. c) Auf fol. 43^{r} begegnet uns die mit „Principium et causa omnium deus ante omnia eternaliter in omnibus invariabiliter" etc. anfangende Sentenzensammlung, die hier unvollendet ist und schon fol. 44^{v} abbricht. d) Ein viertes Sentenzenwerk füllt fol. 79^{r}—82^{v}, das mit den Worten „Summum bonum deus est, quia incommutabilis est et corrumpi non potest" beginnt und gleichfalls unvollständig ist.

5. Cod. lat. 18113 der Bibliothèque nationale zu Paris (s. XII). Delisle[2], Denifle[3], Lefèvre[4] u. a. sind der Ansicht, daß diese Handschrift (einst Notre-Dame 222) die Sentenzen des Wilhelm von Champeaux enthalten. B. Hauréau[5] und L. Saltet[6] stellen dies in Abrede. Die Handschrift umfaßt 167 Blätter, von denen die ersten 85 für unsere Zwecke in Betracht kommen. Auf fol. 1^{r} steht in roter Schrift „Incipiunt Sententie Guillelmi Cathalauni episcopi". Hierauf beginnt eine Abhandlung über die

[1] Inventaire des manuscrits latins de Notre-Dame et d'autres fonds, Paris 1871, 82.

[2] Ebd.

[3] Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters I 588.

[4] Les variations de Guillaume de Champeaux etc. 3.

[5] Journal des Savants 1895, 444. [6] Les réordinations 286.

Simonie, die sich auch im „Liber Pancrisis“ als Arbeit Wilhelms von Champeaux findet[1]. Auf fol. 3ᵛ lesen wir: „De coniugiis willelmus cathalaunensis episcopus.“ Weiterhin folgen ohne innere Anordnung Fragen über die Prophetie (7ᵛ), über das Wesen des Übels (10ʳ), über die Notwendigkeit der Menschwerdung (11ʳ), über verschiedene Tugenden, über Fragen der Sakramentenlehre (15ʳ), über Liturgisches (21ᵛ) usw. Auf fol. 23ʳ begegnet uns wieder Wilhelms Name: „De origine anime secundum magistrum Guillelmum.“[2] Von fol. 25ᵛ an findet sich ein Durcheinander von theoretischen und praktischen theologischen Erörterungen, die sich vielfach mit Kapiteln des oben besprochenen Cod. lat. 16 528 (Oculus aureus) berühren oder auch decken. Auf fol. 32ʳ ist Magister Anselmus als Autorität für die Verbescheidung einer Frage angeführt. Wenn man sich Zeit nimmt, sich durch diesen Wirrwarr von Fragen durchzuarbeiten, wird man auf fol. 74ʳ den äußerlich nicht hervortretenden Anfang einer trefflichen systematischen Sentenzensammlung wahrnehmen. Dieses initium lautet: „Deus, de cuius principio et fine tacetur, voluit cognosci, cognoscendo laudari, laudando amari, ut cognoscendo, laudando, amando aliquis efficeretur particeps sue glorie.“ Seinen Abschluß findet dieses beachtenswerte Sentenzenwerk (fol. 84ʳ) mit der Eucharistielehre.

6. Cod. 694 der Bibliothèque Mazarine zu Paris. Diese Pergamenthandschrift des 12. Jahrhunderts enthält zunächst von fol. 1ʳ bis 51ᵛ eine ziemlich selbständige Überarbeitung und Abkürzung der Sentenzen des Petrus Lombardus. a) Auf fol. 53ʳ beginnt eine Sentenzensammlung mit dem Incipit: „Isidorus de summo bono: Summum bonum deus est, qui incommutabilis est et corrumpi omnino non potest.“ Es ist uns dieses Sentenzenwerk schon aus Cod. lat. 18108 der Bibliothèque nationale (fol. 79ʳ—82ᵛ) bekannt und großenteils aus Isidors Sentenzen entnommen. Hieran reihen sich ohne Anordnung von fol. 57ʳ bis fol. 70ʳ Aussprüche von Ambrosius, Hieronymus, Augustinus, Leo d. Gr., Isidor, Lanfrank, Anselm von Canterbury. b) Eine systematische theologische Arbeit tritt uns wieder von fol. 75ᵛ bis 78ᵛ entgegen. Es ist in 40 kurzen Kapiteln die Glaubenslehre zusammengefaßt. Die Überschrift des ersten Kapitels lautet: „Quod sancta trinitas unus sit deus.“ Gleich diesem ersten fängt jedes andere Kapitel mit den Worten an: „Firmissime tene

[1] Vgl. Lefèvre a. a. O. 50.
[2] Dieses Fragment ist auch abgedruckt bei M., P. L. CLXIII 1039 ff.

et nullatenus dubites" etc. Auf fol. 78ᵛ steht in roter Schrift die Bemerkung „Finis XL capitulorum beati Augustini de trinitate" [1], woran in schwarzer Schrift die Schlußnotiz sich anschließt: „Hec enim quadraginta capitula ad regulam vere fidei firmissime pertinentia fideliter crede, fortiter tene, veraciter patienterque defende. Et si quem contraria hiis dogmatizare cognoveris, tamquam pestem fuge et tamquam hereticum abice anathemate ferendum."

7. Cod. lat. 708 der Bibliothèque Mazarine zu Paris (s. XII). Diese Handschrift bietet uns zuerst (fol. 1ʳ—16ᵛ) die uns schon aus Cod. lat. 18 108 der Nationalbibliothek bekannte Sentenzensammlung, deren initium lautet: „De sententiis divine pagine aliqua deo volente dicturi ab ipsa essentia" etc. Auf fol. 57ʳ beginnen die Hugo von St Viktor zugeschriebenen Sentenzen. Am Rand steht hier von späterer Hand: „Summula moralis theologie."

8. Cod. lat. 731 der Bibliothèque Mazarine zu Paris (s. XII) [2]. a) Die ersten 34 Blätter sind mit Sermones angefüllt, worauf (fol. 35ʳ) die Hugo von St Viktor zugeschriebenen Sentenzen folgen. Fol. 93ʳ beginnt ein Werk mit dem initium: „Qui christianam miliciam in baptismate professi estis." Es ist dies mit anderem Vorwort ein Teil des zweiten Buches von Hugo von St Viktors Hauptwerk „De sacramentis fidei christianae". b) Den Rest der Handschrift füllen die mit „De sententiis divine pagine dicturi aliqua deo volente ab ipsa divina" etc. beginnenden Sentenzen aus (fol. 97ʳ bis 115ᵛ), die hier in hübscher Schrift mit roten und blauen Initialen sich uns darbieten und von gleichzeitiger Hand die Aufschrift „Sententia divinitatis" tragen.

9. Clm 5997 (s. XII). Diese aus Ebersberg stammende Handschrift der Münchener Hof- und Staatsbibliothek enthält an erster Stelle das Sentenzenwerk, das das initium „Principium et causa omnium deus, ante omnia eternaliter, in omnibus invariabiliter" etc. besitzt. Auf fol. 1ʳ steht oben die Überschrift „Incipiunt sententie anshelmi". Das Werk schließt fol. 35ᵛ mit eherecht-

---

[1] Es handelt sich hier nicht um eine echte Schrift Augustins, sondern um eine mittelalterliche Kompilation augustinischer Gedanken, die ungedruckt geblieben sind. In Vatassos „Initia Patrum" (Romae 1908) findet sich keine Abhandlung verzeichnet, die mit „Firmissime tene" beginnt.

[2] Molinier (Catalogue des manuscrits de la bibliothèque Mazarine) gibt hier s. XIII an. Es dürfte indessen ihrem ganzen Charakter nach diese Handschrift noch aus s. XII stammen.

lichen Darlegungen. Auf fol. 36r beginnt ein Traktat des Alanus de Insulis [1].

10. Clm 14730 (s. XIII—XIV). In diesem ehemals St Emmeram in Regensburg zugehörigen Manuskript steht von fol. 73r bis fol. 82 ohne Überschrift die mit „Principium et causa omnium deus, ante omnia eternaliter, in omnibus invariabiliter“ etc. anfangende Sentenzensammlung. Auf fol. 73r ist oben am Rande die Notiz angebracht: „Sententie a magistro uwtolfo collecte.“ [2]

11. Clm 22272 (s. XII—XIII). a) Der aus Windberg stammende Kodex enthält fol. 71r die in scholastischen Handschriften häufig vorkommende „Sententia sancti hieronimi de essentia divinitatis“ [3]. b) Von fol. 85r bis fol. 98r erstreckt sich eine Sammlung von Fragen über verschiedene Materien ohne systematische Anordnung mit vielen Vätertexten. Auf fol. 90r sind bei Behandlung der Fragen über die Buße einer adultera die Ansichten Ivos von Chartres und des Magisters hanshelmus angeführt. Unter letzterem ist Anselm von Laon zu verstehen. c) Auf fol. 98r beginnt eine kurze „Sententia divinitatis“ praktischen Inhalts mit dem initium „Indignus minister in oratione sua auditur et non auditur“. d) Desgleichen begegnen uns von fol. 107r an Sentenzen, welche das initium „Antequam quicquam fuerit, deus erat“ aufweisen und über Gott, Schöpfung, Sündenfall, Erbsünde, Beschneidung, Taufe usw. handeln. Von fol. 109r weicht die anfängliche systematische und theoretische Tendenz einem Durcheinander praktischer, meist eherechtlicher Fragen.

12. Clm 22273 (s. XIII; gleichfalls aus Windberg). a) An die „Sententia Anshelmi archiepiscopi de prescientia dei et libero arbitrio“ (fol. 41v) reiht sich fol. 45v der Brief Anselms von Laon an Abt Heribrand von St Laurentius in Lüttich. b) Von fol. 46r bis 89v begegnen uns ohne jegliche Systematik theologische Fragen meist

[1] Diese Handschrift ist erwähnt bei Fr. Schaub, Kampf gegen den Zinswucher, ungerechten Preis und unlautern Handel im Mittelalter, Freiburg i. Br. 1905, 148 A. 1, und bei A. Scharnagl, Das feierliche Gelübde als Ehehindernis, Freiburg i. Br. 1908, 101 A. 4. Im Handschriftenkatalog ist unrichtigerweise dieses Werk dem hl. Anselm von Canterbury zugeschrieben.

[2] Auf diese Handschrift hat zuerst Denifle im Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters I 587 aufmerksam gemacht.

[3] Den Text siehe bei M., P. L. XLII 1199 unter den Werken Augustins Es ist dieses in den Handschriften den verschiedensten Autoren zugeteilte Werk ein Teil des „Formularum spiritualis intelligentiae ad Veranum liber unus“ des Eucherius von Lyon. Siehe M, P. L. L 727—772; Bardenhewer, Patrologie [3], Freiburg i. Br. 1910, 447.

praktischer Natur, die zu einem guten Teile Anselm von Laon angehören dürften. Es steht auch auf fol. 46^{r} vor einer Abhandlung eucharistischen Inhalts der Name Anshelmus verzeichnet. Desgleichen findet sich auf fol. 49^{v} das Kapitel „De coniugio inter adulteratos", welches auch im „Liber Pancrisis" als Eigentum Anselms von Laon auftritt. Weiterhin steht auf fol. 54^{v} die Bemerkung: „Secundum magistrum Anselmum questio sepe ventilata est, qua iustitia anime puerorum, qui ante baptismum moriuntur, dampnentur." Wir haben hier das im „Liber Pancrisis" an der Spitze der „Sententie vel questiones Anselmi" stehende Kapitel „Cur anime non baptizatorum puniantur" vor uns. c) Fol. 89^{v} beginnt die „Sententia Ivonis carnotensis episcopi de divinis officiis et sacramentis altaris".

13. Clm 22291 (s. XII; ebenfalls aus Windberg). Es findet sich von fol. 109^{r} bis 133^{r} ungefähr dieselbe Sammlung von theologischen Fragen, die wir im vorhergehenden Kodex von fol. 46^{r} an festgestellt haben. Die Hinweise auf Anselm von Laon sind in beiden Manuskripten dieselben.

14. Clm 23440 (s. XII; unbestimmter Herkunft). Im Katalog ist über den Inhalt dieser Münchener Handschrift von fol. 44^{r} ab kurz bemerkt: „Varia, quae ex Patribus excerpta esse videntur; inter ea multa de creatione diaboli et hominum." Bei näherer Analyse stellt sich indessen dieser Sammelkodex als ein bedeutsames Dokument für die Sentenzenliteratur der ersten Dezennien des 12. Jahrhunderts dar. a) Von fol. 44^{r} bis 67^{v} bietet die Handschrift uns aszetische bzw. homiletische Arbeiten dar. So steht auf fol. 52^{v} die neunte der in Gerberons Ausgabe des hl. Anselm von Canterbury aufgeführten Homilien, welche von J. A. Endres[1] unlängst Anselm von Laon zugesprochen wurde. b) Von fol. 68^{r} bis 76^{r} steht eine unvollständige systematische Sentenzensammlung. Dieselbe scheint schon im Anfang verstümmelt zu sein, da die Anfangsworte „Filius a patre gigni, spiritus procedere dicitur" dem ganzen Kontext nach nicht das wirkliche initium dieses Werkes bilden. Es behandelt dieses Sentenzenfragment einen Teil (den Schluß) der Gottes- bzw. Trinitätslehre, dann (von fol. 70^{r} an) die Fragen der Schöpfungslehre, die Lehre vom göttlichen Vorherwissen (fol. 74^{r}) und findet mitten in christologischen Erörterungen seinen Abschluß. c) Auf fol. 76^{r} begegnen wir der uns schon aus Cod. lat. 18113 der Pariser Nationalbibliothek (fol. 74^{r}—84^{r}) bekannten Sentenzensammlung, die durch das initium

[1] Im Histor. Jahrbuch XXX (1909) 804 ff.

„Deus, de cuius principio et fine tacetur, voluit cognosci" etc. charakterisiert ist. d) Auf fol. 87r überrascht uns ein neues Sentenzenwerk, dessen initium „Pater iste familias homo dicitur similitudine, non veritate" uns sogleich an Cod. lat. 16528 der Pariser Nationalbibliothek erinnert. Es ist freilich nur ein kleines Fragment dieses Sentenzenwerkes im vorliegenden Münchener Kodex. e) Nach einigen praktischen Zwischenfragen finden wir als Schlußteil unseres Kodex (fol. 92v—126v) noch eine Sentenzensammlung mit dem initium „Prima rerum origo et causa omnium Deus" etc. Dieses Werk ist uns schon aus Cod. lat. 10448 (fol. 165r) der Pariser Nationalbibliothek bekannt und wird uns noch in einer Wiener Handschrift begegnen. So entschleiert sich denn dieser Münchener Kodex bei näherer Untersuchung als bedeutsame Sammlung einer Reihe von zusammengehörigen Sentenzenwerken.

15. Cod. Q. VI 29 der Kgl. Bibliothek zu Bamberg (s. XII). Diese aus dem dortigen Dominikanerkloster stammende Handschrift enthält von fol. 1 bis 44 die mit „Principium et causa omnium Deus" beginnende Sentenzensammlung, die wir aus Pariser und Münchener Manuskripten schon kennen. Die Titelüberschrift „Summa magistri Ioannis" ist von späterer Hand und ohne Belang.

16. Cod. lat. 854 der Hofbibliothek zu Wien (s. XII). Hier finden sich (fol. 1—30) die mit „Prima origo rerum et causa omnium Deus" etc. beginnenden Sentenzen. Eine spätere Überschrift bezeichnet sie als „Sententie divinitatis"[1].

17. Cod. lat. 1018 der Wiener Hofbibliothek (s. XII) enthält von fol. 1r bis 82v dem Katalog zufolge ein „corpus doctrinae e patribus, septem partibus constans". Das initium „Prima pars. Pater iste familias homo dicitur similitudine, non veritate. Nullus existimet Christum ideo habuisse humanam animam, quia dictus est homo, nam et deus pater dictus est homo" erinnert uns alsbald an Cod. lat. 16528 der Pariser Nationalbibliothek. Wir haben in dieser Wiener Handschrift ein vollständiges Exemplar jener Sentenzensammlung vor uns, welche Denifle und Saltet für die Sentenzen Anselms von Laon angesehen haben.

18. Cod. lat. 1290 der Hofbibliothek zu Wien (s. XII). Das initium auf fol. 3r „Pars prima. Pater familias" etc. weist darauf hin, daß die bis fol. 99v sich erstreckende Sentenzensammlung dieselbe wie in der vorhergehenden Handschrift ist.

[1] Vgl. über diese Handschrift Michael Denis, Codices manuscripti theologici bibliothecae Palatinae Vindobonensis latini vol. I, pars 2, Vindobonae 1794, 1145 ff.

19. Cod. 729 der Stiftsbibliothek zu Admont. Hier findet sich von fol. 198 ab, in den Schriftzügen des 12. Jahrhunderts, der „Liber sententiarum", dessen initium lautet: „Principium et causa omnium" etc.

20. Cod. 236 der Stiftsbibliothek von Heiligenkreuz (s. XII). a) Von fol. 42^r bis 85^v steht die mit „Principium et causa omnium" beginnende Sentenzensammlung, die hier dem hl. Anselmus zugeschrieben wird. b) Hieran reiht sich (fol. 85^r—116^v) ein Sentenzenwerk, das „Sententie diverse patrum" betitelt ist und das initium „De sententiis divine pagine dicturi aliqua" etc. trägt. Wir haben diese scholastische Schrift schon in Pariser Manuskripten festgestellt.

21. Cod. a VII 29 der Stiftsbibliothek St Peter in Salzburg (s. XII). Diese Handschrift enthält die mit „Principium et causa omnium" beginnende Sentenzensammlung, welche hier die Aufschrift trägt: „Sententie augustini a magistro anshelmo coniuncte."

22. Cod. lat. 277 Bodl. Laud. misc. zu Oxford (s. XII). Wir haben hier die gleiche Sentenzensammlung wie in der vorhergehenden Handschrift vor uns, diesmal mit der Bezeichnung „Sententie magistrales".

Angesichts dieses reichhaltigen handschriftlichen Materials dürfen wir mit großer Sicherheit annehmen, daß wir es hier mit Arbeiten aus der Schule Wilhelms von Champeaux und Anselms von Laon zu tun haben. Daß im „Liber Pancrisis" Quaestiones dieser beiden angesehenen Schulhäupter uns überliefert sind, unterliegt keinem Zweifel. Die andern systematischen Werke stehen in inniger Verbindung und Zusammengehörigkeit, wie schon ihre Aneinanderreihung in Handschriften bezeugt. Sie enthalten zudem Fragen, die an die Quaestiones der genannten zwei Scholastiker im „Liber Pancrisis" oft wörtlich anklingen. Auch ist mit diesen Sentenzen der Brief Anselms von Laon an Abt Heribrand von St Laurentius in Lüttich verbunden. Weiterhin stehen die mit „Deus, de cuius principio et fine tacetur" usw. beginnenden Sentenzen in einer Handschrift, an deren Spitze die Bemerkung steht: „Incipiunt sententie Guillelmi Cathalauni episcopi", während die Sentenzen mit dem initium „Principium et causa omnium" in einer Handschrift als „Sententie anshelmi" bezeichnet sind.

Wir heben zum Zwecke näherer Untersuchung zunächst die Quaestiones Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux im „Liber Pancrisis" heraus und befassen uns dann noch mit vier systematischen Sentenzenwerken, deren initia lauten: a) Principium et

causa omnium deus; b) Prima rerum origo et causa omnium; c) Deus, de cuius principio et fine tacetur; d) De sententiis divine pagine aliqua deo volente dicturi. Die an letzter Stelle genannten Sentenzen sind ihrer Eigenart nach zeitlich wohl später als die drei andern anzusetzen, stehen aber doch in innerem Zusammenhange mit denselben. Die Quaestiones des „Liber Pancrisis“ werden uns über die ersten Anfänge der scholastischen Quästionenliteratur unterrichten, während die Untersuchung genannter Sentenzenwerke Licht über die Entstehung der scholastischen Sentenzenliteratur verbreiten wird.

c) Anfänge der scholastischen Quästionenliteratur.

Die nicht systematisch angelegten Arbeiten aus der Schule und Gedankenrichtung Wilhelms von Champeaux und Anselms von Laon sind für den Entwicklungsgang der scholastischen Methode dadurch von großer Bedeutung gewesen, daß sie die scholastische Quästionenliteratur eingeleitet haben. Wir können mit gutem Grunde im „Liber Pancrisis“, in den Anselm von Laon zugehörigen oder doch mit ihm zusammenhängenden Fragen von Clm 22 273 und Clm 22 291 und auch in den zum größeren Teil auf Wilhelm von Champeaux sich zurückleitenden Quästionen des Cod. lat. 18 113 der Bibliothèque nationale die ersten Formen und Typen der scholastischen Quaestiones quodlibetales erkennen.

Schon die Mannigfaltigkeit der behandelten Materien, die unsystematische Aneinanderreihung der inhaltlich verschiedensten Probleme ist hierfür ein Beleg. Die von Wilhelm von Champeaux stammenden Abhandlungen haben wohl am Anfang eine systematische Tendenz, sie handeln zuerst mit unverkennbarer spekulativer Vertiefung über die göttliche Wesenheit und Dreipersönlichkeit und leiten sodann über zur Schöpfungslehre und zum Sündenfall. Aber gar bald wird diese systematische Bahn verlassen, und es kommen die verschiedenartigsten Themata zur Verhandlung. Fragen dogmatisch-spekulativer Natur, z. B. De providentia Dei; De poena parvulorum; Quid sit malum, De originali peccato, De naturis et substantiis, sind mit Erörterungen über Sakramentenlehre, über moralisch-kasuistische Gegenstände vermischt [1]. Noch weniger systematischen Charakter weisen die „Sententie sive questiones“ Anselms von Laon im „Liber Pancrisis“ auf. Auf Fragen,

---

[1] Vgl. das Inhaltsverzeichnis der „Sententie vel questiones Guillelmi Campellensis“ bei Lefèvre, Les variations de Guillaume de Champeaux etc. 80.

die mit der Erbsündelehre im Zusammenhang stehen, folgen unmittelbar Ausführungen über Firmung und Eucharistie. Einen ziemlichen Raum nehmen moralisch-kasuistische Erörterungen ein [1]. Auch sonderbare Fragen treten uns ähnlich wie in der späteren Quodlibetalienliteratur entgegen, so z. B. ein Kapitel De his, qui ex demone nascuntur, und eine Untersuchung darüber, wie sich die dereinstige Auferstehung eines Menschen, der von Jugend auf mit Menschenfleisch genährt worden ist, bewerkstelligen wird. Auch die von Anselm entweder herrührenden oder doch beeinflußten Quaestiones in Clm 22273 und Clm 22291, die auch einzelne Partien des „Liber Pancrisis" darbieten, tragen das Gepräge von Quaestiones quodlibetales an sich. Die Fragen behandeln hier vornehmlich praktische Materien, z. B. Quomodo tolerandi sint mali in ecclesia (Clm 22273, fol. 47ᵛ); Quare celebrentur octave sanctorum (fol. 50ʳ); De coniugio (fol. 55ᵛ). Ein abwechslungsreiches Bild von dogmatischen, biblischen, moraltheologisch-kasuistischen, liturgischen und kanonistischen Fragen gewährt Cod. lat. 18113 der Pariser Nationalbibliothek (fol. 1ʳ bis 74ᵛ). Eine Reihe dieser Quaestiones trägt, wie schon früher bemerkt wurde, den Namen Wilhelms von Champeaux an der Stirne, und auch die übrigen Fragen dürften größtenteils von ihm abgefaßt oder doch beeinflußt sein. In dogmatischer Hinsicht ist der Erbsündelehre, der Frage nach der Entstehung der Seelen, soteriologischen Erwägungen und der Sakramentenlehre Aufmerksamkeit geschenkt [2]. Moraltheologischen Zwecken dienen Untersuchungen über die Simonie, über das Ärgernis, über die Caritas und eine Reihe anderer solcher auch in der späteren Quästionenliteratur besprochener Themata [3]. Liturgischer Natur sind die Fragestellungen über die Glockenweihe, über die Symbolik der Kartage usw. [4] Das kanonische

[1] Vgl. den Index von „Anselmi sententie vel questiones" bei Lefèvre, Anselmi Laudunensis sententiae excerptae etc. 49.

[2] Fol. 23ʳ: „De origine anime secundum magistrum Guillelmum"; fol. 11ʳ u. 15ᵛ Soteriologisches; fol. 15ʳ über baptismus, confirmatio und extrema unctio; fol. 39ʳ u. 66ʳ über Beicht und Buße; fol. 50ᵛ über Eucharistie.

[3] Fol. 1ʳ über Simonie; fol. 11ᵛ über caritas; fol. 12ʳ über superbia; fol. 22ᵛ de scandalo; fol. 26ʳ über die virtutes infuse; fol. 32ᵛ über Nächstenliebe; fol. 51ʳ über den Dekalog.

[4] Fol. 21ᵛ: „Queritur, si rectum sit, quod campane, cum sint res inanimate, a quibusdam crismantur. ℟. Bonum et satis tolerabile, quia propter christianorum utilitates crismantur ad depulsionem sc. aerearum potestatum." Fol. 42ᵛ: „Queritur, quare in festo innocentium, quos in celum receptos esse indubitata fides est, non cantat ecclesia: gloria in excelsis deo." Fol. 44ʳ u. 55ᵛ handeln über Symbolik der Kartage, Litaneien, Bittage, Pfingsten usw.

Recht ist durch Ausführungen über Eherecht, Exkommunikation vertreten[1]. Biblischen Inhalts ist z. B. die Abhandlung „De distinctione trium annorum, quibus predicavit Ioannes, et distinctione illorum trium, quibus predicavit Iesus" (fol. 29v).

Aber nicht bloß die Mannigfaltigkeit des Inhalts der hier in Betracht kommenden theologischen Literatur, sondern auch die Arbeitsweise, die Methode und Technik, die hier zur Anwendung kommt, gemahnt in vielen Stücken an die spätere Quästionenliteratur. Was zunächst den Standpunkt bezüglich des Verhältnisses von Glauben und Wissen betrifft, so nehmen wir durchgehends eine entschiedene Betonung der kirchlichen Autorität in Glaubenssachen wahr. Es begegnen uns die Wendungen Fides tamen ecclesie habet[2]; sed quia fides catholica tenet[3]; firmiter est tenendum[4]; nec enim catholica ecclesia illos iudicat audiendos[5] etc. In der Anwendung der ratio, der Philosophie, auf die Glaubenswahrheiten zeigt sowohl Wilhelm von Champeaux und noch mehr Anselm von Laon große Mäßigung und Zurückhaltung. Mehrfach ist auf eine endgültige Antwort, auf eine Entscheidung von schwierigeren Fragen verzichtet. Nicht selten sind Äußerungen wie: Cur enim ita magis contingit, Deus novit[6]; quomodocumque sit, Deo attribuimus, qui revelabit, quando voluerit[7]; hoc iudicio relinquendum est Dei[8] etc. Derselbe konservative Zug spricht aus der Hochachtung der Väterautorität, vor allem Augustins. Die Anschauung der Väter ist oftmals die letzte Instanz in der Verbescheidung aufgeworfener Fragen. Läßt sich keine definitive Väterautorität pro oder contra anführen, dann wird lieber auf die Lösung des Problems verzichtet. Wilhelm von Champeaux gebraucht in diesem Sinne die Wendung „Quod an sit verum, diffinite non legi"[9]. Die Quästionen Anselms von Laon und Wilhelms von Cham-

---

[1] Fol. 3v: „De coniugiis willelmus cathalaunensis episcopus"; fol. 22r über Ehedispensen; fol. 41r handelt de excommunicatione.

[2] Lefèvre, Anselmi Laudunensis sententiae excerptae etc. 2.

[3] Ebd. 5.

[4] Ders., Les variations de Guillaume de Champeaux 23. [5] Ebd.

[6] Ders., Anselmi Laudunensis sententiae excerptae etc. 13.

[7] Ders., Les variations de Guillaume de Champeaux 35.

[8] Ebd. 59. Andere Aussprüche Wilhelms von Champeaux sind z. B.: „Si autem queris, quare contactu corruptibilis corporis corrumpatur, hoc novit ille, qui naturas novit" (ebd. 33). „Nec querendum est, ubi Deus erat, antequam mundus constitueretur. Cuidam enim sic querenti a quodam sapiente sic est responsum: in seipso erat et damnationem tuam decernebat" (ebd. 66).

[9] Ebd. 50.

peaux sind ganz nach den Grundsätzen gearbeitet, die der erstere in seinem Briefe an den Abt Heribrand zu Lüttich zum Ausdruck bringt. Es ist am Anfange dieses Briefes gegen alle Wortstreitigkeiten Stellung genommen. Ernstes Eindringen in die sententia der Väter sei würdige Mannesarbeit, während hingegen Wortgezänke als knabenhaft bezeichnet werden müsse. Weiterhin ist in diesem Briefe die Bedeutung ethischer Disposition für fruchtbares Studium der theologischen Wissenschaft hervorgehoben [1]. Auf der unverrückbaren Basis der Autorität der Kirche und der Väter soll nun in diesen Quästionen der Versuch gemacht werden, Zweifel und Schwierigkeiten, die sich bei Behandlung der Glaubenslehre aufdrängen, zu lösen. Die Art und Weise aber, wie diese Probleme aufgerollt, behandelt und gelöst werden, die äußere Technik der Fragestellung und der solutio verrät viele Anklänge an die Anlage der späteren Quaestiones quodlibetales. Vor allem ist zu beachten, wie die einzelnen Punkte in der Form der quaestio verhandelt werden. Stereotype Einleitungsformeln neuer Kapitel sind: Queritur; solet queri; solet dubitari; questio sepe ventilata est; quesitu dignum est; questio est, utrum etc. [2] Die solutio wird häufig eingeleitet mit der Formel: Ad quod respondendum [3]. Mitunter wird die Anwort in der Weise einer Distinktion gegeben [4]. Auch kommt es

---

[1] „Videndum est, domine, ne illa quaestio, quae apud vos sic agitur, non in sententia, sed in pugnis verborum sit. Rectos sensus discutere virorum est, in verbis litigare puerorum est, qui nonnisi tenuiter intelligunt, quae dicunt vel audiunt; quos arguit apostolus: ‚Nolite parvuli effici sensibus‘ (1 Cor 14, 20). Praecipit autem: ‚Malitia parvuli estote‘ (1 Cor 14, 20). Haec non attendentes, quidam maxime inflati nomine scientiae, sensus Patrum ignorantes, languent, ut ait apostolus, circa quaestiones et pugnas verborum.... Illi, qui divinam paginam legunt, intelligunt, et tamen secundum eam non vivunt, sciunt domum dei aedificare, sed ipsi nolunt intrare. Dum vero studio et magna aviditate illam scientiam in memoriam recondunt, quasi manna colligunt, sed computrescit“ (M., P. L. CLXII 1587 1590).

[2] Lefèvre, Anselmi Laudunensis sententiae excerptae etc. 1 9 11 23 28 33 usw.; Ders., Les variations de Guillaume de Champeaux 33 34 36 58 59—61 usw. Clm 22273, fol. 47v 55v. Cod. lat. Biblioth. nat. 18113, fol. 7r 19r 20v 27r 32v u. a. m.

[3] Z. B. Clm 22273, fol. 47v. Lefèvre, Les variations de Guillaume de Champeaux 58: Queritur — Respondetur; ebd. 59: Rursus consequenter queritur — Ad quod dicitur; ebd. 64: Queritur — Responsio.

[4] Cod. lat. Biblioth. nat. 18113, fol. 59r: „Queritur de catechumenis si moriantur, antequam aqua baptismatis mergantur, utrum salvi sint. ℟. Si necessitas impediat, salvi sunt, si negligentia impedierit, non erunt salvi.“

vor, daß die solutio erst auf Grund einer Voruntersuchung erfolgt[1]. An die Lösung schließt sich manchmal auch unmittelbar ein neuer Einwand an, der mit „Sed dicet aliquis" eingeführt wird[2]. Es sind dies sämtlich Darstellungsformen und -formeln, die uns in der späteren Frühscholastik und in der Hochscholastik freilich in einer mehr organisierten Weise begegnen. Die Wendungen „Solet queri, solet dubitari" weisen auf den innigen Kontakt dieser Quaestiones mit dem Schulbetrieb hin und lassen uns erkennen, wie in den ersten Dezennien des 12. Jahrhunderts schon vor Bekanntwerden der neuen Logik die Dialektik in den theologischen Schulen der konservativen Richtung immer mehr zur Geltung kam. Ein Beleg für diese Beeinflussung der theologischen Gedankengänge durch dialektische Verfahrungsweisen ist Wilhelm von Champeaux' Abhandlung über die göttliche Vorsehung[3]. Es wird dieselbe durch eine gegnerische Argumentation eingeleitet: De providentia Dei sic quidam argumentantur. Diese Argumentation vertritt den Satz, daß Gottes Vorsehung nicht mit Notwendigkeit untrüglich ist, weil sonst eine Kontingenz der Dinge und Geschehnisse ausgeschlossen ist. Dieser Satz wird sodann durch einen hypothetischen Sorites gestützt: Quod ita probatur. Wilhelm von Champeaux geht hierauf an die Beurteilung dieses Sorites[4]: Has argumentationes sic determinamus. Die beiden ersten Prämissen läßt er mit der Bemerkung „Bene sequitur" gelten, die dritte weist er zurück mit der Begründung „Non

---

[1] Ebd. fol. 36r: „Quomodo facta sit nobis depressio liberi arbitrii queritur. Ad cuius solutionis investigationem de statu primi hominis aliquid prolibandum esse videtur."

[2] Ebd. fol. 20v. Lefèvre, Anselmi Laud. sententiae excerptae etc. 9.

[3] Ders., Les variations de Guillaume de Champeaux 45: „De providentia Dei sic quidam argumentantur: Si providentiam Dei necesse est esse veram, tunc res impossibile est aliter evenire, quia ita omnia fiunt ex necessitate, quia si possibile est res aliter evenire, et providentiam Dei possibile est falli. Quod ita probatur: Si possibile est res aliter evenire, tunc potest non esse, quod Deus providit. Si autem hoc est, tunc potest evenire contrarium divinae providentiae. Et si hoc est, tunc potest esse falsa divina providentia. Et si potest esse falsa divina providentia, tunc potest esse non vera. Quod si est, tunc non necesse est eam esse veram."

[4] „Has argumentationes sic determinamus. Si possibile est res aliter evenire, tunc potest non esse, quod Deus providit. Bene sequitur. Iterum si potest non esse, quod Deus providit, tunc potest evenire contrarium divinae providentiae. Bene sequitur. Sed si potest evenire contrarium divinae providentiae, tunc providentia Dei potest esse falsa. Non sequitur, quia verum est antecedens et falsum consequens."

sequitur, quia verum est antecedens et falsum consequens". Damit ist die Beweiskraft des hypothetischen Sorites negiert, da derselbe nur dann richtig ist, wenn in allen Prämissen die Konsequenz richtig ist. Nach dieser mit geschickter Handhabung der dialektischen Technik vollzogenen Zurückweisung der gegnerischen Behauptung wird positiv die Vereinbarkeit der untrüglichen göttlichen Vorsehung mit der Kontingenz der Dinge und Geschehnisse, vor allem mit der Freiheit der menschlichen Handlungen dargetan. An diese prinzipielle Erörterung reiht sich die Formulierung und Lösung einer neuen Schwierigkeit: Sed iterum opponitur — Huius oppositionis solutio est.

Bei seinen theologischen Beweisgängen führt Wilhelm von Champeaux die ratio und auctoritas, diese beiden Triebkräfte der scholastischen Methode, ins Feld. Der erste Satz seiner Quästionen im „Liber Pancrisis" lautet: „Rerum omnium, quas creavit Deus, alias esse materias, alias esse formas non solum ratio, sed etiam auctoritas confirmat." [1] Die auctoritas hat den Vorrang vor der ratio, den Aussprüchen der Väter wird größeres Gewicht beigelegt als der philosophischen Reflexion und Spekulation [2].

Die mit dem Namen Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux verknüpfte Quästionenliteratur ist methodisch schließlich auch dadurch beachtenswert, daß wir in ihr das Bestreben nach Konkordanz sich anscheinend widersprechender Väterautoritäten wahrnehmen. Anselm von Laon, der in seinem Briefe an Abt Heribrand sich für die Ideeneinheit der patristischen Tradition entschieden ausspricht, führt in einer kurzen Abhandlung „De coniugio inter adulteratos" zwei entgegengesetzte Väterautoritäten auf: einen Ausspruch Leos d. Gr. contra und ein Diktum Augustins pro: Nota duo contraria. Es gilt nun, diese Gegensätze auszugleichen: Quod ita determinandum est. Die Konkordanz wird ermöglicht durch die Unterscheidung einer lex benevolentiae und lex naturae. Je nachdem der Standpunkt der lex benevolentiae oder derjenige der lex naturae angenommen wird, ist bei prinzipieller sachlicher Übereinstimmung eine bejahende oder verneinende Antwort in derselben Frage denkbar [3].

---

[1] Lefèvre, Les variations de Guillaume de Champeaux 21.

[2] Ebd. 22: „Sed ut plura, quae pro ratione dici possent, praetermittamus, auctoritatibus Patrum credere debemus."

[3] Lefèvre, Anselmi Laudunensis sententiae excerptae etc. 36: „Nota duo contraria. Dicit Leo papa, quod, si aliquis adulteratus fuerit cum aliqua, non licet ei postea eam ducere, etiam mortuo viro. Non potest enim esse matrimonium

So weisen diese Quästionen, die mit der in den theologischen Schulen schon damals ziemlich gehandhabten dialektischen Technik im innigsten Kontakt stehen, in methodischer Hinsicht viele Berührungspunkte mit den späteren Quaestiones quodlibetales auf, sie sind in gewissem Sinn deren erste, wenn auch noch etwas rudimentäre Form. Die bedeutsame Weiterbildung, welche die Disputationsmethode durch das Bekanntwerden der aristotelischen Analytiken und vor allem der Topik und Sophistik erfahren hat, ferner die gleichfalls durch die neue aristotelische Logik beeinflußte Festlegung und stereotype Ausprägung der Sic-et-non-Methode, endlich die weitere Ausgestaltung und Organisation des Pariser Hochschulbetriebes, all diese Momente haben den Quaestiones quodlibetales der folgenden Scholastik, vor allem der Hochscholastik, eine bestimmte einheitliche Technik und eine literarische Individualität verliehen, die wir bei Anselm von Laon und Wilhelm von Champeaux nur in den Ansätzen und Keimen wahrnehmen.

d) Die Methode der Sentenzenwerke aus den Schulen Wilhelms von Champeaux und Anselms von Laon.

Von erheblich größerem Interesse als die besprochene Quästionenliteratur sind für die Geschichte der scholastischen Methode die aus den nämlichen theologischen Kreisen eines Wilhelm von Champeaux und Anselm von Laon stammenden systematischen Sentenzen[1]. Wir sehen uns hier nämlich der ersten größeren Gruppe einer systematischen Gesamtdarstellung der Theologie innerhalb der Scholastik gegenübergestellt. Durch die Feststellung dieser Sentenzenwerke,

---

cum qua fuerit adulteratus. Augustinus vero dicit: potest. Quod ita determinandum est. Duae leges sunt: una benevolentiae, altera naturae. Leo papa locutus est quantum ad legem benevolentiae, Augustinus quantum ad legem naturae. Lex enim naturae non prohibet quamlibet, etiam cognatam, ducere. Lex vero institutionis prohibet" usw. Derselbe Text steht auch Clm 22291, fol. 49v.

[1] a) Die Sentenzen „Principium et causa omnium deus" weisen nach Clm 14730, fol. 73r—82r (vgl. Clm 5997, fol. 1r—35v) folgende Kapitelüberschriften auf: Einleitung (Kurze Gottes- und Trinitätslehre); De creatione mundi; De libero arbitrio (fol. 73r); De preliatione luciferi; De lapsu angeli (fol. 73v); De habitatione spirituum malorum; De libero arbitrio post lapsum; De depressione malorum et confirmatione bonorum; De dignitate spirituum bonorum; De creatione hominis (fol. 73v); Quomodo ad imaginem et similitudinem dei (anima) facta sit; De creatione corporis; De creatione mulieris (fol. 74v); Quid sit paradisus et ubi; De ligno vite; De temptatione per serpentem; Quare potius per serpentem quam per aliud animal; Quare prius temptaverit mulierem (fol. 75r); Cur deus hominem temptari permiserit, cum eum lapsurum presciverit; Quis plus peccaverit adam quam eva; Quid adam et eva peccantes contra voluntatem dei fecerint et non

deren Einfluß zudem durch eine stattliche Zahl von Handschriften verbürgt ist, wird freilich Hugo von St Viktors und Abälards Originalität auf dem Gebiete der theologischen Systematik erheblich eingeschränkt,

---

fecerint (fol. 75v); Quid vocetur peccatum originale (fol. 76r); Quod adam peccans septem criminalia peccata perpetraverit; De eiectione hominis de paradiso et de pena peccati; De pressione liberi arbitrii; De restitutione liberi arbitrii; Quare deus hominem fecerit, cum lapsurum prescivit; Qua iustitia de peccato ade dampnentur posteri (fol. 76v); Quod peccatum nihil sit (fol. 77r); Distinctio mali; Quod in adam fuerit originale peccatum et quomodo ab eo in omne genus humanum sit derivatum (fol. 77v); Qua iustitia dampnentur, qui a baptizatis nascuntur; Si actualia peccata patrum filiis sint originalia (fol. 78r); Quod non ita a patribus traducamus animam quemadmodum carnem; Qua iustitia anima nova creata et corpori mundo munda infusa moxque ab illo seiuncta dampnetur (fol. 78v); Utrum anima peccet voluntate an necessitate; Quare deus post peccatum potius hominem liberaverit quam diabolum; Quod omne peccatum oriatur vel ex propria voluntate vel alterius suggestione; Quomodo et quo tempore humanum genus sit reparatum; Lex naturalis; Lex scripta; De fide (fol. 79r); Diffinitio fidei; Diffinitio spei; De distantia fidei et spei; De fide operantis ex dilectione; De caritate; Caritatis diffinitio; In quibus et quare que quomodo amare iubeamur; Quod omnes equaliter sint diligendi (fol. 79v. Es folgt auf fol. 80r noch eine Reihe von Fragen über die caritas); Quod dampnandis secundum quosdam omnia cooperantur in malum; Quibus eleemosine et orationes prosint, que dampnatis fiunt (fol. 80r u. 80v); De diluvio; Cui primum manifestata sit fides venturi Christi; De circumcisione: modus, quare in preputio, quare octavo die; De providentia; De predestinatione (fol. 81r); De preceptis (fol. 82r). Clm 5997 enthält eine ausführliche Dekalogerklärung und Partien der Sakramentenlehre, handelt ausführlicher (von fol. 29r) de sacramento coniugii, während Clm 14730 schon bei der Einteilung des Dekalogs ex abrupto abbricht.

b) Die mit „Prima rerum origo et causa omnium“ beginnende Sentenzensammlung fällt nach ihrer ganzen Einteilung und vielfach im Detail der Darstellung mit dem vorhergehenden Sentenzenwerk zusammen, was ohne ausgiebige Benützung, ja vielleicht Überarbeitung der einen durch die andere nicht gut denkbar ist. Man vergleiche die Kapitelüberschriften von „Prima rerum origo et causa“ im Cod. lat. 10448 der Pariser Nationalbibliothek: De libero arbitrio post casum et de depressione malorum et confirmatione bonorum (fol. 167r); De dignitate bonorum spirituum; De preliatione luciferi (fol. 167v); De ligno vite; De invidia diaboli (fol. 170r); De temptatione per serpentem; Quare potius per serpentem quam per aliud animal (fol. 170v) etc. — Denis (Codices manuscripti theologici bibliothecae Palatinae Vindobonensis latini I 2, 1145) gibt den Inhalt des Wiener Cod. lat. 854 dieser Sentenzen der Hauptsache nach also an: De deo; De qualitate creationis angelorum; De dignitate creationis diaboli; De hominis creatione; De voluntate Dei; De peccato; De originali peccato; De actualibus peccatis; De providentia; De incarnatione domini; De fide, spe et caritate; De caritate; De circumcisione.

c) Die mit „Summum bonum deus est, quia incommutabilis est et corrumpi omnino non potest“ beginnende Sentenzensammlung, die

insofern deren theologische Hauptwerke, mit denen man bislang die scholastische Sentenzen- und Summenliteratur beginnen ließ, nunmehr vom Hintergrunde beachtenswerter theologischer Vorlagen und Vor-

großenteils Isidorexzerpt ist, hat im Cod. lat. 694 der Mazarinebibliothek folgende Kapitelüberschriften: Quod immensus et omnipotens sit deus (fol. 53^r); Quod invisibilis sit deus; Quod ex pulchritudine creature agnoscatur deus; Quod ex usu nostro quedam species ad deum referantur (fol. 53^v); Quod deo nulla temporum successio adscribatur; De temporibus; De mundo (fol. 54^r); De malo; De angelis et homine; De sensibus carnis (fol. 55^v); De septem regulis legis; De prescientia dei (fol. 56^r); De tribus muneribus dignitatis hominis ante peccatum (fol. 56^v); De predestinatione (fol. 57^r).

d) Das Sentenzenwerk mit dem initium „De sententiis divine pagine aliqua deo volente dicturi" weist im Cod. lat. 708 der Bibliothèque Mazarine folgende Rubriken auf: De identitate essentie dei (fol. 1^r); De trinitate (fol. 1^v); De creatione mundi (fol. 2^v); De creatione angeli (fol. 3^r); De casu angeli (fol. 3^v); De creatione hominis (fol. 5^r); De rationalitate et sensualitate; De creatione mulieris (fol. 6^r); De collocatione hominis in paradiso; De casu hominis (fol. 6^v); De libero arbitrio et de pressione eius; Quod gratia meritum non destruat (fol. 7^v); De eo, quod providentia vel voluntas dei non destruat liberum arbitrium (fol. 8^r); De originali peccato (fol. 8^v); De remediis originalis peccati (fol. 9^v); De lege (fol. 10^r); De incarnatione filii et cur deus homo (fol. 11^r); De sacramentis ecclesie et inprimis de baptismo (fol. 12); De his, qui ficte accedunt ad baptismum, si eis prosit (fol. 13^v); De sacramento altaris (fol. 14^r); De coniugio (fol. 14^v). Im Cod. lat. 18108 der Nationalbibliothek folgen noch Kapitel über pendentia und claves (fol. 31^r), über unctio infirmorum (fol. 31^v), De symonia et eleemosyna (fol. 33^v), über fides, spes, caritas (fol. 34^r).

e) Die mit „Deus, de cuius principio et fine tacetur" anfangende Sentenzensammlung hat weder im Cod. lat. 18113 der Bibliothèque nationale noch in Clm 23440 eigene Kapitelüberschriften. Der systematische Aufbau dieser Sentenzen ist nach Clm 23440 folgender: Einleitung: Anfangslosigkeit Gottes, Schöpfungszweck (fol. 76^r); Erschaffung der Engel; Ob zwischen deren Erschaffung und Fall eine Zwischenzeit gewesen (fol. 76^v); Die Erschaffung des Menschen (fol. 77^r); Das Paradies; Der Neid des Teufels und die Verführung Evas (fol. 78^r); Ob Gott alles zumal geschaffen (fol. 78^v); Warum die Schlange das Medium der Versuchung gewesen sei; Warum Eva mit ihr ins Gespräch sich eingelassen habe; Wer mehr gesündigt habe, Adam oder Eva (fol. 79^v); Lehre von der Erbsünde (fol. 80^v); Die Entstehung der Seelen (Verteidigung des Kreatianismus, fol. 81^r); Warum Gott, obwohl er den Fall des Menschen vorhergesehen, die Versuchung zugelassen, ja den Menschen überhaupt geschaffen habe (fol. 81^r); Übergang von der Lehre vom Sündenfall zur Erlösungslehre: Notwendigkeit der Menschwerdung (cur deus homo, fol. 82^v); Ob Christus vor seinem Opfertode von der Erbsünde frei gewesen, da doch seine Mutter in der Erbsünde empfangen sei (fol. 83^r); Ob Christus das liberum arbitrium gehabt habe (fol. 83^v); Gründe für die Hinausschiebung der Menschwerdung und Erlösung (fol. 83^v); Warum der Mensch wegen Adams Sünde gerade an der Seele gestraft werde, da er doch die Seele nicht von Adam habe (fol. 84^v); Christi Erlösungstod und die Notwendigkeit der Taufe (fol. 84^v);

arbeiten sich abheben. Eine einläßlichere Würdigung dieser Sentenzen unter dem Gesichtspunkt der Methode, vor allem der Systematik, dürfte deshalb neue Wege aufzeigen, auf denen die Scholastik die Zeitstrecke von Anselm von Canterbury bis zum Höhepunkt des literarischen Schaffens Hugos von St Viktor und Abälards zurückgelegt hat.

Wenn wir zuerst die innig miteinander verwandten Sentenzen, die durch die Initien „Principium et causa omnium" und „Prima rerum origo" gekennzeichnet sind, ins Auge fassen, so ist hier teils in verheißungsvollen Ansätzen, großenteils auch schon in weiterer Ausarbeitung das theologische Material, das uns in der folgenden Sentenzenliteratur des 12. Jahrhunderts entgegentritt, zu einem freilich noch nicht gleichmäßig angeordneten und abgerundeten System zusammengefügt. Nur in der Gottes- und Trinitätslehre ist die diesbezüglich in den Schulen Wilhelms von Champeaux und Anselms von Laon geübte Zurückhaltung recht bemerkbar. Die Irrungen Roscelins mögen die ohnehin für schwierigere Probleme der theologischen Spekulation weniger eingenommenen Theologen zu einer gewissen Vorsicht in Sachen der Trinitätslehre veranlaßt haben. Ähnlicher Zurückhaltung und Kürze befleißigen sich unsere Sentenziarier auch in der Christologie, während soteriologische Fragen in höherem Maße ihr Interesse in Anspruch nahmen. Auf dem Boden der Trinitätslehre und der Christologie konnte die spätere Sentenzenliteratur ihr volles systematisches Können entfalten. Die Kämpfe, in die Abälard und Gilbert de la Porrée sich verwickelten, sind ein Beleg dafür, daß die von den Kreisen Wilhelms von Champeaux und Anselms von Laon und stellenweise auch von Hugo von St Viktor in diesen Materien beobachtete Kürze und Allgemeinheit der Darlegung wohl begründet war. Die Lehre vom Deus unus et trinus ist in den beiden uns hier zunächst beschäftigenden Sentenzen zu einer Einleitungsskizze zusammengedrängt[1].

Gründe, weswegen die Erbsünde eher als persönliche Sünde Adams auf uns übergegangen ist (fol. 84v); Warum Christus, obgleich er „in lumbis Abrahe" gewesen, die Erbsünde nicht kontrahiert habe (fol. 85v); Warum ist das Kind eines Getauften nicht von der Erbsünde frei (fol. 85v)?

[1] Diese Einleitung lautet bei den Sentenzen, die mit „Principium et causa omnium deus" beginnen, in Clm 5997, fol. 1r also: „Principium et causa omnium deus, ante omnia eternaliter, in omnibus invariabiliter, vita vivens in se, antequam essent tempora, ipse fuit sine principio una et simplex et eterna et vera substantia, ubi nulla discrepantia, nulla confusio, nulla transitio, nulla indigentia, nulla mors, ubi summa concordia, summa evidentia, summa constantia, summa

Ausgearbeitet und ausgebreitet ist hingegen beiderorts die Schöpfungslehre, die sich unmittelbar an den Entwurf der Gottes- und Trinitätslehre anfügt. Allgemeine Schöpfungslehre, Erschaffung und Sturz der Engel, Erschaffung des Menschen nach Seele (Gottesebenbildlichkeit) und Leib, die Erschaffung des Weibes, das Paradies mit dem Baum des Lebens und dem der Erkenntnis, die aus dem Neid des Teufels entsprungene Versuchung der Stammeltern, all diese Wahrheiten und Tatsachen treten uns in zusammenhängender Reihenfolge und teilweise in Gruppierungen und Fragestellungen entgegen, die wir bei späteren Sentenziariern, wie bei Gandulfus, Petrus Lombardus, Robert von Melun oder Petrus von Poitiers, wiederfinden. Die Lehre vom Willen Gottes leitet zur Abhandlung über die Ursünde über. Recht eindringend ist die Theorie von der Erbsünde dargestellt, womit auch die Frage von der Entstehung der Menschenseele (Kreatianismus) verbunden ist. Auch die Gedankengruppen: lex naturalis — lex scripta; fides — spes — caritas, die in der Folgezeit als Bestandteile der Sentenzen und Summen uns begegnen, sind der Systematik der für uns hier in Betracht kommenden Werke einverleibt. Gerade in der Lehre von der Liebe ist späteren zusammenfassenden Darstellungen ausgiebig vorgearbeitet. Ein ziemliches Maß spekulativen bzw. dialektischen Könnens verraten die Kapitel über die göttliche Vorsehung und über das Geheimnis der Prädestination. Die sich bei der Erörterung dieser Materien aufdrängenden Denkschwierigkeiten finden in ziemlichem Maße Berücksichtigung. Endlich sind auch Fragen der Inkarnationslehre, die Erklärung des Dekalogs, die Lehre von der alttestamentlichen Beschneidung und erhebliche Teile der Sakramentenlehre in das theologische System eingegliedert.

Wir haben sonach in diesen Sentenzen die Hauptteile des scholastischen theologischen Systems im Rohbau vor uns. Der späteren Zeit war es vorbehalten, die unausgebauten Teile zu vollenden und durch Um- und Einbauten, durch äußere Ornamentik und reichere

---

fortitudo, summa plenitudo, summa vita. Ubi nihil deest, nihil redundat. Ubi qui gignit et quem gignit quique ab utroque procedit sunt unum in substantia, tria in personis: pater ingenitus et filius genitus, ab utroque procedens ingenitus spiritus sanctus. Hec tria unum sunt. Hoc unum tam summe unum, ineffabiliter unum, unius essentie, unius potentie, unius voluntatis, unius operationis. Pater principium non de principio, filius principium de principio, spiritus sanctus principium ab utroque procedens nec tria principia, sed unum principium. Pater deus, filius deus, spiritus sanctus deus nec tamen tres dii, sed unus est deus. Cui non est aliud esse et aliud habere, sed idem esse et vivere et intelligere."

Ausstattung des Innern ein von der Architektonik einer fortgeschrittenen Methode beherrschtes, eindrucksvolles Werk zu schaffen.

Die Bausteine sind in unsern beiden Sentenzenwerken aus den Vätern, namentlich aus Augustin, entnommen; kein Wunder, daß in manchen Handschriften der Name dieses Vaters im Titel steht. Denis[1] bemerkt im Hinblick auf die Wiener Handschrift von „Prima rerum origo" mit Recht: „In toto porro Codice regnat Augustinus." Indessen sind die Vätertexte wenigstens im großen und ganzen nicht mechanisch und äußerlich aneinander gereiht, die patristischen Materialien sind mit einem wahrnehmbaren Anflug von Selbständigkeit verarbeitet und gruppiert, die Bausteine sind behauen und zusammengefügt. Es ist keine Zyklopenmauer, die in diesen Sentenzensammlungen aufgerichtet ist.

Methodisch vielleicht noch beachtenswerter als die beiden soeben auf ihre Systematik untersuchten Sentenzenwerke sind die zwei andern, derselben Schule und Denkrichtung angehörenden Sentenzen. Es verlohnt sich, die in denselben bemerkbare Systematik und Technik näher zu beleuchten.

Namhafte methodische Vorzüge sind den mit „De sententiis divine pagine aliqua deo volente dicturi" usw. beginnenden Sentenzen eigen. Es bekundet dieses scholastische Werk einen das Gesamtgebiet der theologischen Spekulation gleichmäßig beherrschenden systematischen Blick und auch eine im Detail sauber und genau arbeitende Hand. Die hier waltende Systematik übertrifft an Umfang und Vollständigkeit des Inhalts wie auch an Klarheit und Konsequenz der Anordnung die Sentenzen „Principium et causa omnium". Das einleitende Kapitel ist eine prägnante Darstellung der Lehre vom Wesen und den Eigenschaften Gottes. An diese Abhandlung De identitate essentie reiht sich ein kurzes Kapitel De trinitate persone. An die Gotteslehre schließt sich die Lehre von der Weltschöpfung als freier Tat göttlicher Liebe an. Die Schöpfungslehre gliedert sich in eine allgemeine und spezielle, letztere zerfällt wieder in die Lehre von der Erschaffung des Engels und des Menschen. Das tragische Gegenstück dieser Doppelschöpfung ist der Sturz der bösen Engel und der Sündenfall des ersten Menschenpaares. Die Versuchung Evas durch die Schlange wird mit einem gewissen psychologischen Verständnisse angebahnt. Für die Lehre von der Erbsünde und für die Soteriologie wird durch Untersuchungen über das liberum arbitrium

[1] Codices manuscripti theologici biblioth. Palat. Vindob. latini II 2, 1146.

und die Gnade, über die Vereinbarkeit der göttlichen Vorsehung und Prädestination mit der Betätigung des freien Willens ein breiterer Unterbau geschaffen. Die Theorie von der Erbsünde wird mit großer Gründlichkeit entwickelt. In wohlbegründeter theologischer Ideenassoziation wird alsdann über die remedia contra originale peccatum, und zwar in lege naturali et scripta und in tempore gratie[1] gehandelt. Das Kapitel über die lex vetus et nova, das in den systematischen Darstellungen der Theologie während der ganzen folgenden Früh- und Hochscholastik stereotyp wiederkehrt, bildet die ungezwungene Überleitung zu der noch ziemlich kurz gefaßten Inkarnationslehre. An der Spitze der Inkarnationslehre wird den Gründen nachgegangen, aus denen Gott den Zeitpunkt der Menschwerdung des Sohnes Gottes so weit hinausgerückt hat. Die Wahrheit und Tatsache, daß Christus nach seiner Inkarnation die Sakramente eingesetzt hat[2], berechtigt zu einer Angliederung der Sakramentenlehre unmittelbar an die Inkarnationslehre. Ein bemerkenswertes Charakteristikum für die Systematik dieser Sentenzen ist ohne Zweifel die verhältnismäßig einläßliche Besprechung der Sakramentenlehre als eines bedeutsamen Hauptteiles der Dogmatik. Wir sind dieser Anfügung des Traktates „De sacramentis" an die Inkarnationslehre auch bei Radulfus Ardens begegnet[3] und haben desgleichen in den Sentenzen „Principium et causa omnium" eine freilich etwas lückenhafte Darlegung dieses Lehrpunktes wahrgenommen. In den uns hier beschäftigenden Sentenzen reiht sich an die Tauflehre ein wohldisponierter Traktat über die Eucharistie, der in guter systematischer Anordnung über die Einsetzung dieses Sakramentes, über Grund der Einsetzung, über sacramentum und res sacramenti, über den Modus der Konsekration und Kommunion und zuletzt über die comestio spiritualis sich verbreitet[4]. Weiterhin wird noch über penitentia und claves, über unctio infirmorum und coniugium in Kürze gehandelt. Die folgenden letzten Abhandlungen sind mehr moralischen Inhalts; sie betreffen Simonie und Almosen und besonders die drei göttlichen Tugenden.

---

[1] „Contra originale peccatum sunt inventa remedia et in naturali et in scripta lege et in tempore gratie" (Cod. lat. Bibl. nat. 18108, fol. 28r).

[2] „Postquam incarnatus est, instituit quedam sacramenta ecclesie" (ebd. fol. 29r).

[3] Grabmann, Geschichte der scholastischen Methode I 250.

[4] „In sacramento vero altaris VII adnotanda sunt: institutio, causa institutionis, sacramentum, res sacramenti, modus conficiendi, modus sumendi, comestio spiritualis" (Cod. lat. Bibl. nat. 18108, fol. 30r).

Wir haben sonach in diesen Sentenzen eine systematische Zusammenfassung der Glaubenslehre vor uns, die so ziemlich alle dogmatischen Traktate mit Ausnahme etwa der Eschatologie in sich begreift.

Dem Verfasser dieses Werkes war es nicht bloß um eine äußere Zusammenfügung der einzelnen Lehrpunkte zu tun, sein Streben ging dahin, den inneren Zusammenhang der Heilswahrheiten und Heilstatsachen zum Grundgesetz der Systematik zu machen, die Offenbarungslehre als ein geordnetes Ganze vorzulegen, den Organismus und Pragmatismus der Mysterien des Christentums einigermaßen zur Darstellung zu bringen. Dieses Verständnis für eine innere Systematik bekundet sich namentlich in sorgfältigen Übergängen zwischen den einzelnen Lehrpunkten. Diese Übergänge sind nicht äußerlicher, formeller Art, sondern fassen den inneren Zusammenhang der Wahrheiten und Tatsachen ins Auge. So wird aus der Betrachtung der unendlichen Güte des göttlichen Wesens die Konvenienz und Wirklichkeit, nicht aber die Notwendigkeit der Weltschöpfung abgeleitet und damit der innere Zusammenhang zwischen Gottes Wesen und Gottes Schöpfungstat, zwischen der Gotteslehre und der Schöpfungslehre aufgezeigt[1]. Ähnlich wird aus dem Neid des Teufels psychologisch die Verführung Evas abgeleitet[2]. Es ist überhaupt an allen Punkten dieser Sentenzen auf eine lichtvolle Hervorkehrung der Gedankenzusammenhänge mit Sorgfalt geachtet[3].

Diese Sentenzen sind nicht bloß durch die verhältnismäßig großzügige Art der Systematik, sondern auch durch die klare und frische Form der Detailausführung beachtenswert. Eine nicht übermäßig

---

[1] „Cum divina essentia sit summe bona et ab ea teste augustino est omnis invidia longe relegata essetque in ea plenitudo caritatis, necessitas erat non exigens, sed decens, ut quod caritatis erat exsequeretur. Sed quia caritas sola non vult esse nec sola frui suis bonis, ideo decuit eum velle aliquos fieri participes sue glorie" (ebd. fol. 23v). Später greift er bei Beginn der Lehre von der Erschaffung des Menschen auf diesen Gedanken wieder zurück: „Ut superius dictum est, cum in deo esset plenitudo caritatis, noluit solus frui sua beatitudine et ideo fecit civitatem i. corpoream et incorpoream substantiam i. angelum et hominem, ut superius dictum est. Huc usque de angelo, nunc de homine" (ebd. fol. 53r).

[2] „Cum diabolus a summa beatitudine, ut supra dictum est, elatione exigente cecidisset, homini in tanta dignitate remanenti invidit. Aggressus est itaque, ut deciperet eum" (ebd. fol. 26r).

[3] Vgl. z. B. ebd. fol. 27r: „Postquam ostendimus, quomodo meritum non destruat, sc. liberum arbitrium, videamus, quomodo providentia vel predestinatio vel voluntas dei videtur destruere liberum arbitrium. Sed prius videamus differentiam inter providentiam et predestinationem."

gehandhabte Dialektik bringt Leben und Entwicklung in die Darstellung. Kurze Fragen, die viefach mit „Potest queri“ eingeführt werden, werden klar und scharf beantwortet. Einwände, die durch das Stichwort „Opponitur“ sofort kenntlich sind, werden durch Distinktionen entkräftet oder determiniert, wie der technische Ausdruck lautet. Die Distinktionen werden mit Vätertexten belebt und belegt[1]. Auctoritas und ratio sind die in Harmonie zusammenwirkenden Triebkräfte der theologischen Beweisgänge. Der ratio, dem spekulativen Durch- und Nachdenken, räumt er eine ziemlich bedeutende Stelle ein. So wird die Trinitätslehre zuerst durch die auctoritas des Alten und Neuen Testamentes wie auch des Apostolischen und Athanasianischen Glaubensbekenntnisses erhärtet, sodann aber auch die Instanz der ratio für dieses Mysterium angerufen. Die Erkenntnis der Trinität scheint, so wird ausgeführt, natürlicherweise der menschlichen Vernunft eingepflanzt zu sein. Indem nämlich unsere Vernunft erkennt, daß alle diese vergänglichen Erdendinge einen Anfang genommen, und zwar von einem überweltlichen Prinzip, erkennt sie die Person des Vaters, von dem alles ist. Da alles in Weisheit und Güte erschaffen ist, so werden dabei auch die Person des Sohnes, die da die Weisheit des Vaters ist, und die Person des Heiligen Geistes, die da die Güte des Vaters ist, miterkannt[2]. Es ist dies ein Gedankengang, der auch in Abälards Kommentar zum Römerbrief sich findet[3] und diesem Denker den Vorwurf des Rationalismus miteingetragen hat. Indessen berechtigt uns die ganze Richtung und auch die Ausdrucksweise unseres Sentenziariers zu der Annahme, daß er keinen von der auctoritas unabhängigen zwingenden Vernunftbeweis für die Existenz der drei göttlichen Personen erbringen wollte — in diesem Falle könnte von Rationalismus die Rede sein[4] —, daß er vielmehr diesem Vernunft-

---

[1] Vgl. Cod. lat. Bibl. nat. 18108, fol. 24r 25r 27r usw. Fol. 24r: „Opponitur: Qui manet in eternum, creavit omnia simul. Quod determinatur sic“ etc.

[2] „Postquam de unitate essentie egimus, consequenter de trinitate personarum agamus, que trinitas ineffabilis est, cum sit neque substantiarum neque accidentium. Habetur tamen auctoritas tam de identitate essentie quam de trinitate personarum tam in vetere quam in novo testamento.... Hec de auctoritatibus. Cognitio istius trinitatis naturaliter videtur insita humane rationi. Cum enim humana ratio attendit omnia hec mutabilia cepisse et habuisse exordium ab aliquo, ibidem attendit patris personam a quo omnia. Cum autem omnia in sapientia facta esse dinoscitur, ibidem personam filii, que est sapientia patris. Cum vero omnia in bonitate facta esse dinoscitur, ibidem spiritus sanctus, qui est bonitas dei patris“ (ebd. fol. 23r).

[3] M., P. L. CLXXVIII 803. [4] Vgl. S. Thom., S. th. 1, q. 32, a. 1.

beweis nur eine vis suasiva, den Wert und die Tragkraft eines die Glaubenswahrheit voraussetzenden nachträglichen Räsonnements, zueignen wollte.

Als eine letzte Erscheinung methodologischen Interesses sei an diesen Sentenzen noch der freilich etwas bescheidene Versuch, die Grundsätze einer richtigen Ausdrucksweise und Terminologie in Bezug auf Gott darzustellen, hervorgehoben [1].

Die Sentenzen, deren Initium „Deus, de cuius principio et fine tacetur“ lautet, haben mit der soeben besprochenen Sentenzensammlung in methodischer Hinsicht viele Ähnlichkeiten. Leider haben wir in den beiden Handschriften, die uns diese Sentenzen überliefern, im Cod. lat. 18113 der Pariser Nationalbibliothek wie auch im Clm 23440, nur einen Torso dieser systematischen Darstellung der Theologie vor uns. Der Hauptakzent ruht in diesen Sentenzen noch mehr als in den vorhergehenden auf der Schöpfungs- und Erbsündelehre. Auch die Soteriologie erfährt eine eingehendere Berücksichtigung. Die Gottes- und Trinitätslehre fehlt am Anfange ganz. Es wird sofort, nachdem Gottes Anfangs- und Endelosigkeit hervorgehoben, die Schöpfungslehre in Angriff genommen, und zwar mit einer präzisen Feststellung des Schöpfungszweckes [2]. Gott hat die Engel und Menschen deswegen erschaffen, damit sie durch Erkenntnis, Lob und Liebe an seiner eigenen göttlichen Seligkeit teilnehmen können. In Bezug auf die gefallenen Engel werden kurz die Fragen erledigt, ob zwischen ihrer Erschaffung und ihrer Sünde eine Zwischenzeit verflossen sei, ob sie auch jetzt noch Willensfreiheit besäßen.

---

[1] „Cum autem de divina essentia verbis nostris utimur, quedam sunt, que assignatur de ea improprie et contra usum consimilium vocum, ut cum dico: deus est eternus. Non enim per hoc aliquam proprietatem in deo assigno, sed est sensus: Deus ita est, quod nec principium habuit nec finem habebit. Deus omnipotens i. ita est, quod de rebus, quas natura fieri patitur, nihil est ei impossibile. Sic in aliis. Secundum vero effectus, qui sunt in rebus, cum dicitur: deus irascitur peccatori i. peccator punitur pro peccato“ (Cod. lat. 708, fol. 1ᵛ der Bibliothèque Mazarine).

[2] „Deus, de cuius principio et fine tacetur, voluit cognosci et cognoscendo laudari et laudando amari, ut cognoscendo, laudando, amando aliquis efficeretur particeps glorie sue. Hic tribus de causis creavit incorpoream creaturam sc. angelos fortis et indissolubilis nature, ut essent peritissimi et cognitione divinitatis profundi. Quibus etiam dedit liberum arbitrium facultatem scilicet obediendi et inobediendi, ut de utroque haberet meritum“ (Clm 23440, fol. 76ʳ). Auf fol. 77ʳ wird dieser Gedanke in Hinsicht auf den Menschen weitergeführt: „Laus divina nondum fuit perfecta, quia tantum ab incorporea laudabatur creatura. Fecit igitur corpoream, non in angelica natura, sed ex diversa materia hominem sc. ex terra et anima ad imaginem et similitudinem suam.“

Die Frage, ob Gott den Menschen sterblich oder unsterblich geschaffen habe, leitet zur Versuchung Evas durch die Schlange über. Es wird diese Versuchung auf den Neid des Teufels zurückgeführt, wie wir dies auch in den vorhergehenden Sentenzen gesehen[1]. Dabei werden auch die Fragen besprochen, warum gerade durch die Schlange die Verführung stattgefunden habe, wie Eva sich in ein Gespräch mit der Schlange habe einlassen können, wessen Sünde größer gewesen sei, diejenige Adams oder die Evas. An die Erklärung des Sündenfalls reiht sich eine ausführliche Erbsündelehre mit vielen Einzelfragen. Die Frage nach der Entstehung der Menschenseelen wird im Sinne des Kreatianismus mit scharfer Ablehnung des Traduzianismus verbeschieden[2]. Die Erörterung darüber, wie Gottes Vorauswissen sich mit dem Sündenfall und der Erschaffung des Menschen vereinbaren lasse[3], schlägt die Brücke zur Inkarnationslehre. Hier steht vor allem die Frage nach der Notwendigkeit der Menschwerdung im Vordergrunde. Die Themata der Inkarnationslehre sind hauptsächlich folgende: Freiheit Jesu von der Erbsünde, obschon Maria in der Erbsünde empfangen sei[4]; Willensfreiheit Christi; Gründe, warum die Menschwerdung des Sohnes Gottes nicht sogleich nach dem Sündenfall stattgefunden hat; Christi Erlösungstod und Notwendigkeit der Taufe. Die Lehre von der Erbsünde setzt sich auch nach der Inkarnationslehre weiter und scheint zur Behandlung der persönlichen Sünde überleiten zu wollen, als der Text der Sentenzen in den Handschriften plötzlich abbricht. Was die äußere Technik dieser Sentenzen betrifft, so bewegt sich die Darlegung im Geleise der Frage bzw. des Einwandes und der Antwort oder Lösung.

Hiermit sind wir am Schlusse unserer methodischen Würdigung der von Anselm von Laon und Wilhelm von Champeaux stammenden oder doch inspirierten Quästionen- und Sentenzenliteratur angelangt.

---

[1] „Iam diabolus videns hominem ad gloriam sibi preparatam esse creatum invidit deo et homini; homini, qui gloriam sibi preparatam susciperet, deo, quod homo, quem fecerat, ei serviret" (Clm 23440, fol. 78r).

[2] „Igitur nove creantur anime et cotidie novis infunduntur corporibus. Huic sententie consentit hieronimus et quilibet sub anathematis vinculo punitur, qui de anima aliter sentit" (ebd. fol. 81v).

[3] „Queritur, quare deus primum hominem temptari permitteret, quem casurum, si temptaretur, prescivit" (ebd. fol. 82r). „Queritur, quare creavit quem casurum previdit" (ebd.).

[4] „Queri solet, an caro dominica ante sanguinis effusionem ab originali peccato fuerit libera quam a carne beate Marie virginis originali peccato detenta accepit" (fol. 83v).

Das für die Geschichte der scholastischen Methode bedeutsame Resultat dieser Untersuchungen ist die Feststellung, daß in den Schulen Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux die Anfänge der scholastischen Quaestiones quodlibetales uns entgegentreten, und daß von den gleichen theologischen Kreisen eine systematische Darstellung der Dogmatik in Angriff genommen und so die theologische Sentenzenliteratur der Frühscholastik ins Dasein gerufen wurde. Die in diesen Quästionen und Sentenzen befolgte Arbeitsweise bekundet einen ziemlichen Einfluß der Dialektik auf die Theologie, ohne daß jedoch die Autorität der Väter, vor allem Augustins, irgendwie erschüttert wird.

Zweites Kapitel.

Peter Abälard.

§ 1. Die Persönlichkeit Abälards.

Es ist wahrlich kein leichtes Beginnen, Abälards Bedeutung für den Entwicklungsgang der Scholastik, seine Stellung in der Geschichte der scholastischen Methode in einer wirklichkeitsgetreuen Weise zu umschreiben und in einer richtigen und einfachen geschichtlichen Formel auszusprechen. Eine Hauptursache dieser Schwierigkeit liegt darin, daß die Literatur über Abälard zu einem guten Teile den festen und sichern Boden der nüchternen, quellenmäßigen Geschichtschreibung verlassen und sich auf die luftigen Pfade der Werturteile und der großen vergleichenden Gesichtspunkte gewagt hat. Kein Wunder, daß das Bild des wissenschaftlichen Denkens, Strebens und Arbeitens dieses Scholastikers vielfach recht verzeichnet und verzerrt ist. V. Cousin[1] sieht in Abälard den Begründer der mittelalterlichen Philosophie und bemerkt, daß Frankreich im 12. Jahrhundert durch Abälard die Scholastik Europa geschenkt hat, wie es im 17. Jahrhundert Descartes, den Zerstörer dieser Scholastik und den Vater der modernen Philosophie, hervorgebracht hat. O. Zöckler[2] kennzeichnet den „Peripatetiker aus Palais" als den philosophischen Begründer des aristotelischen Realismus. Nach A. Harnack[3] hat Abälard, „dieser negative Theologe, den Grund zur klassischen Ausgestaltung der mittelalterlichen konservativen Theologie gelegt".

---

[1] Ouvrages inédits d'Abélard, Paris 1836, Introduction IV.

[2] Geschichte der Apologie des Christentums, Gütersloh 1907, 218.

[3] Lehrbuch der Dogmengeschichte III[4] 370.

Wernle[1] stellt unsern Scholastiker ob seiner „Historia calamitatum“ in die Reihe der großen Konfessionsschriftsteller, ohne den Rousseau nicht zu denken wäre. Man sucht und findet hinter Abälard, namentlich hinter dem Ethiker Abälard, einen ausgesprochenen modernen Denker: „Mit den bedeutendsten Philosophen, und zwar mit Lessing und Kant, hat er grundlegende philosophische Gedanken fast bis auf den Ausdruck gemein.“[2] Protestantische Theologen rühmen seine Furcht- und Bußlehre[3]. Man hat besonders früher — es sei auf Hahn und Reuter verwiesen — den wortgewandten Gegner des hl. Bernhard als Aufklärer gefeiert und ihm darob den Ruhmeskranz des Märtyrers für die Freiheit der Wissenschaft um die Stirne geflochten. In etwas abgeschwächter Form spricht sich Windelband[4] nach dieser Richtung aus: „Er ist, soweit es dem Vorstellungskreise seiner Zeit möglich war, der Wortführer der freien Wissenschaft, der Prophet des neuerwachten Triebes nach eigener und selbständiger Erkenntnis gewesen.“ Alle diese und ähnliche Darlegungen besagen im Grunde genommen nur, welches Interesse unsere Zeit an Abälards Persönlichkeit hat, was Abälard für den modernen Denker bedeutet, sie geben aber nicht befriedigenden Aufschluß darüber, was Abälard wirklich war und was er für seine Zeit war. Dieser letztere Gesichtspunkt wird erfolgreich von solchen Darstellungen wahrgenommen, welche auf dem Wege sorgfältiger Quellenstudien die eine oder die andere Seite am Lebenswerk Abälards beleuchten. Für den Geschichtschreiber der scholastischen Methode kommen hier vor allem die Untersuchungen von Goldhorn[5] über Abälards dogmatische Hauptwerke, von H. Denifle[6] über die Sentenzen Abälards und die Bearbeitung seiner „Theologia“ vor Mitte des 12. Jahrhundert, von W. Meyer[7] über die Anklagesätze des hl. Bernhard gegen Abälard sowie einige neueste französische

---

[1] Einführung in das theologische Studium, Tübingen 1908, 228.

[2] Dahmen, Darstellung der Abälardschen Ethik, Münster i. W. 1906, 59. Prantl (Geschichte der Logik im Abendlande II, Leipzig 1861, 161) erblickt und anerkennt „bezüglich der Ethik in Abälard mit Freuden einen Ketzer seiner Zeit“.

[3] Hunzinger, Lutherstudien, 2. Heft: Das Furchtproblem in der kathol. Lehre von Augustin bis Luther, Leipzig 1906, 68—69.

[4] Geschichte der Philosophie, Tübingen 1900, 245.

[5] In der Zeitschrift für histor. Theologie 1866, 162—229.

[6] Im Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters I (1885) 402—469 584—624.

[7] In den Nachrichten der kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, philol.-histor. Klasse 1898, 397—468.

Abhandlungen als Vorarbeiten in Betracht[1]. Von der Bedeutung Abälards im Entwicklungsgange der scholastischen Methode wird man sich einen möglichst adäquaten Begriff dann bilden können, wenn man seine Schriften nach dem Gesichtspunkte der wissenschaftlichen Arbeitsweise prüft, wenn man die gedruckte und ungedruckte gleichzeitige und besonders nachfolgende scholastische Literatur nach Spuren und Äußerungen abälardischer Beeinflussung durchforscht und wenn man schließlich auch die wissenschaftliche Arbeit der andern Scholastiker des 12. Jahrhunderts unter spezieller Berücksichtigung des ungedruckten Schrifttums dem Lebenswerk Abälards an die Seite stellt. Auch wird man gut tun, sich die philosophischen und theologischen Leistungen der unmittelbaren Vorfahren Abälards und der von ihm unabhängigen Zeitgenossen gegenwärtig zu halten.

Für die Beurteilung der Methode unseres Philosophen wird eine gedrängte Charakteristik seiner wissenschaftlichen Individualität die Wege ebnen. Wenn wir Abälard im Urteile des Mittelalters, vor allem seiner Zeitgenossen, betrachten, so herrscht ziemliche Einstimmigkeit über seine große dialektische Begabung und auch über die Schwächen seines Charakters. Die Chronisten zählen ihn mit Gilbert de la Porrée und Hugo von St Viktor zu den bedeutendsten Theologen der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts, sie nennen ihn den „princeps Nominalium", einen „mirabilis phylosophus", schildern sein Wirken als „excellentissimarum rector scholarum" und machen auf seine große Zuhörerschaft aufmerksam[2]. Otto von Frei-

---

[1] E. Kaiser, Abélard critique, Fribourg 1901. Die Artikel über Abälard und seine Schule von E. Portalié im Dictionnaire de théologie catholique I 35—55. Vacandard: Artikel über Abälard im Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique I 71—94. G. Robert, Les Écoles et l'enseignement de la théologie pendant la première moitié du XII[e] siècle, Paris 1909, 149—178: Abélard créateur de la méthode de la théologie scolastique; 187—210: Notes sur divers ouvrages d'Abélard. Die übrige Literatur siehe Überweg-Heinze, Grundriß der Geschichte der Philosophie II[9] 199 f. Dazu noch Thaner, Abälard und das kanonische Recht, Graz 1900; Ragnisco, P. Abelardo e s. Bernardo di Chiaravalle, La cattedra ed il pulpito, Esame di alcuni giudizi su Abelardo, come logico, moralista e teologo, in Atti di r. istit. veneto di scienze VIII, Venezia 1905, 7 10.

[2] Ex Radulphi abbatis de Coggeshale Historia Anglicana (M. G. SS. XXVII 345): „Hac tempestate magister Petrus Abaelardus exstitit et magister Gilebertus Porreie episcopus Pictavis et Hugo de Sancto Victore." — Ex Walteri Mapes Libro de nugis curialium d. 1 24 (ebd. 64): „Magistri Petri, principis Nominalium, qui plus peccavit in dialectica quam in divina pagina; nam in hac cum corde suo disseruit, in illa contra cor laboravit et multos in eosdem labores induxit." — Ex

sing[1], Historiker und Philosoph zugleich, betont Abälards dialektisches Können, tadelt aber an ihm die Überschätzung der Philosophie, sein arrogantes Wesen und sein pietätsloses Benehmen gegen seine Lehrer. Außer den Chronisten haben auch die Theologen des 12. Jahrhunderts sich mehrfach über Abälard geäußert und seine Licht- und Schattenseiten hervorgehoben. Roscelin wirft ihm in einem Briefe Mangel an gediegener Kenntnis der Heiligen Schrift vor. Der in seinem Urteile sonst so milde Hugo von St Viktor[2] hat wohl auch in erster Linie Abälard im Auge, wenn er das Gebaren von solchen rügt, die über die Einfalt und schlichte Art früherer Theologen hochmütig die Nase rümpfen und sich selbst für den Inbegriff aller Weisheit halten. Johannes von Salisbury[3], der zu den Füßen Abälards Dialektik hörte, feiert diesen als „clarus doctor et admirabilis". Der hl. Bernhard von Clairvaux[4] entwirft folgendes etwas temperamentvolles und wohl von polemischen Motiven nicht unbeeinflußtes Charakterbild des Philosophen von Palais: „Dieser Mann streitet über den Glauben gegen den Glauben; er sieht nichts rätselhaft und wie in einem Spiegel, sondern er schaut alles von Angesicht zu Angesicht. Er will über sein Maß hinausgehen. Von alledem, was im Himmel und auf Erden ist, behauptet er, daß ihm nichts unbekannt sei, außer er selbst. Er versetzt die von unsern Vätern angenommenen Grenzen, indem er die erhabensten Fragen der Offenbarung zur Sprache bringt. Seinen noch ganz unerfahrenen Schülern, die kaum ausgebildet, kaum der Dialektik entwöhnt, kaum

---

Historia Mauriniacensis Monasterii (ad annum 1131; M. G. SS. XXVI 41): „Petrus Abailardus, monachus et abbas, et ipse vir religiosus, excellentissimarum rector scolarum, ad quas pene de tota Latinitate viri litterati confluebant." — Roberti canonici S. Mariani Autissiodor. Chronicon (M. G. SS. XXVI 235), woselbst Abälard „mirabilis phylosophus" genannt wird.

[1] Gesta Friderici I 47 (M. G. SS. XX 376).

[2] „Hinc etiam ebullit, quod nugigeruli nunc quidam nescio unde gloriantes, priores patres simplicitatis arguunt et secum natam, secum morituram credunt sapientiam. In divinis eloquiis ita simplicem modum loquendi esse aiunt, ut eis magistros audire non oporteat; posse satis quemque proprio ingenio veritatis arcana penetrare. Corrugant nasum et valgium torquent in lectores divinitatis et non intelligunt, quod Deo iniuriam faciunt, cuius verba pulchro quidem vocabulo simplicia, sed sensu pravo insipida praedicant. Non est mei consilii huiusmodi imitari" (Didascalicon l. 3, c. 14 [M., P. L. CLXXVI 774]).

[3] Metalogicus l. 2, c. 10 (M., P. L. CXCIX 867).

[4] Ep. 190 (Tract. de error. Ab. [M., P. L. CLXXXII 1055]). Vgl. Vacandard, Leben des hl. Bernhard von Clairvaux, übersetzt von Sierp, II, Mainz 1898, 150.

fähig sind, die Grundwahrheiten des Glaubens zu begreifen, eröffnet er das Geheimnis der Dreieinigkeit, das Allerheiligste und das Gemach des Königs." Ähnlich urteilt auch Wilhelm von St Thierry[1]. Wohl das Schärfste hat gegen Abälard der gleichzeitige Dichter Primas geschrieben, wenn unter dem von ihm mit bittern Versen bedachten Gegner Alberichs von Reims wirklich Abälard gemeint ist, was W. Meyer[2] mit ziemlicher Sicherheit erwiesen hat. Aus diesen Stimmen, die sich noch vermehren ließen, ersieht man, daß die Zeitgenossen Abälards hohe Begabung, sein Lehrtalent und namentlich seine hervorragende dialektische Durchbildung und Schlagfertigkeit anerkannten, daß sie aber auch die übertriebene und unvorsichtige Betätigung dieser dialektischen Virtuosität auf dem Gebiete des Dogmas rügten und sein inhaltliches theologisches Wissen nicht ebenso hoch wie sein dialektisches Können einschätzten, daß sie endlich an seinem Charakter die Makel der Selbstüberhebung und pietätslosen Kritisiersucht wahrgenommen haben.

Das ist ungefähr auch der Eindruck, der sich bei der Lektüre von Abälards Schriften aufdrängt. Schon der Umfang und die Vielseitigkeit seiner literarischen Arbeiten zeugen von einem hervorragenden Talent, das leicht arbeitet und die verschiedensten Gebiete menschlichen Wissens unter verhältnismäßig bescheidenen Arbeitsbedingungen erfolgreich bebaut. Logik und Ethik, Dogmatik und Exegese, Apologetik und Beredsamkeit waren seine Arbeitsgebiete. Es ist der einzige Scholastiker, dem wir eine Autobiographie, die „Historia calamitatum", die freilich eine andere Eigenart besitzt als

---

[1] Disputatio adv. Petrum Abaelardum (M., P. L. CLXXX 249—282).

[2] Die Oxforder Gedichte des Primas (des Magisters Hugo von Orléans), in den Nachrichten der kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, philol.-histor. Klasse 1897, 75—111. Die Verse über Abälard (Vers 94—117; vgl. S. 103) lauten:

„Vos doctrinam qui sititis,
Ad hunc fontem qui venitis
Audituri Iesum Christum
Audietis furem istum?
In conventu tam sacrato
Audietur iste Gnato?
Dignus risu vel contemptu,
Cur hoc sedes in conventu?
Nunc legistis Salomonem:
Audietis hunc latronem?
Nunc audistis verbum dei:
Audietis linguam rei?

Reus est hic deprehensus,
Verberatus et incensus,
Quod apparet in cocturis,
Que sunt signa capti furis.
Quantum gula sit leccatrix
Nonne signat hec cicatrix?
Revertatur ad cucullam
Et resumat vestem pullam:
Aut videbo rursus coqui,
Nisi cesset male loqui;
Aut discedat aut taceto
Vel iactetur in tapeto."

die „Confessiones“ Augustins, verdanken[1]. Abälards Briefe sind Kundgebungen seiner geistigen Größe und seines wissenschaftlichen Idealismus. Er besaß auch eine poetische Ader und zählt durch seine Hymnen zu den bedeutendsten lateinischen Dichtern des Mittelalters[2]. Desgleichen wird ihm Sangeskunst nachgerühmt, wie er ja auch zu seinen Hymnen leider nicht mehr erhaltene Melodien komponiert hat. Ein lebhafter, gestaltender Geist spricht auch aus Abälards Stil. Dem scharfsinnigen, wortgewandten Dialektiker begegnen wir in seinen Schriften Schritt auf Schritt.

In Abälards Schriften spiegeln sich aber auch die Schattenseiten, die Dissonanzen seines Geistes und Charakters: seine Vorliebe für neue, blendende Gedanken, seine Überspannung der Dialektik auf Kosten einer gründlichen patristischen Durchbildung, sein hochgradiges Selbstbewußtsein, sein unstetes, wandelbares Wesen, seine Zugänglichkeit für Schmeicheleien, sein Kritisieren und Nörgeln an den Leistungen der Lehrer und Fachgenossen. Um besonders die Mängel an Abälards theologischer Durchbildung herauszuheben, so beklagt er sich darüber, daß man ihm bei aller Anerkennung seines dialektischen Könnens lückenhaftes theologisches Wissen vorwerfe, und berichtet, daß seine Schüler mit der Bitte an ihn herangetreten sind, seine Vorliebe für Philosophie, speziell Dialektik, aufzugeben und sein reiches Talent in den Dienst der Theologie zu stellen[3]. Abälard hat sich alsdann auch mit den Schriften der Väter befaßt und in seine theologischen Schriften, vor allem in sein Werk „Sic et non“ zahlreiche patristische Zitate eingefügt. Aber zu einer Ver-

---

[1] Vgl. Fr. v. Bezold, Über die Anfänge der Selbstbiographie im Mittelalter. Rede, Erlangen 1893.

[2] Petri Abaelardi Hymnarius Paraclitensis sive Hymnorum libelli tres, ed. G. M. Dreves, Paris. 1891. G. M. Dreves, Die Kirche der Lateiner in ihren Liedern, Kempten 1908, 92 f.

[3] „Soror mea Heloissa quondam mihi in saeculo chara, nunc in Christo charissima, odiosum me mundo reddidit logica! Aiunt enim perversi pervertentes, quorum sapientia est in perditione, me in logica praestantissimum esse, sed in Paulo non mediocriter claudicare“ (Ep. 17 [M., P. L. CLXXVIII 375]). — „Ad has itaque dissolvendas controversias cum me sufficere arbitrarentur, quem quasi ab ipsis cunabilis in philosophiae studiis, ac praecipue dialecticae, quae omnium magistra rationum videtur, conversatum sciant, atque experimento, ut aiunt, didicerint, unanimiter postulant ne talentum mihi a Domino commissum multiplicare differam. . . . Addunt etiam nostrae iam aetati ac professioni convenire, ut sicut et mores et habitum, ita commutem et studium et humanis divina praeferam volumina“ (Introductio ad Theologiam [M., P. L. CLXXVIII 979]).

senkung in die großen Gedankengänge des hl. Augustinus, zu einer Vertrautheit mit den Ideen, nicht bloß mit einzelnen Zitaten dieses und anderer Väter, zu einem Augustinusstudium, wie es Anselm von Canterbury und Hugo von St Viktor gepflegt haben, hat der „Peripateticus Palatinus“ sich nicht durchgerungen. Dazu war er ein zu unruhiger und rastloser Geist. Wir dürfen uns über diese Tatsache auch durch die reiche patristische Gelehrsamkeit des Buches „Sic et non“ nicht hinwegtäuschen lassen. Denn die dortselbst aufgehäuften Väterzitate konnten ohne eindringende Textstudien aus dem Dekret und der Panormia Ivos von Chartres herübergenommen werden [1]. Um noch Abälards Selbstüberhebung aus seinen Schriften zu beleuchten, so sei auf seine scharfen Äußerungen über seine Lehrer Wilhelm von Champeaux und Anselm von Laon in der „Historia calamitatum“ [2] und die wegwerfenden Bemerkungen über vier gleichzeitige Theologieprofessoren in der Theologia hingewiesen [3].

Wenn wir nun die Züge von Abälards Geist und Charakter, wie sie im Urteil der Zeit und in seinen eigenen Schriften uns entgegentraten, zusammenfassen zu einem Gesamtbild seiner intellektuell-moralischen Persönlichkeit, so müssen wir in diesem Scholastiker einen genialen, geist- und phantasievollen, scharfsinnigen und wortgewandten Denker anerkennen, dessen Geistesleben und wissenschaftliche Lebensarbeit jedoch infolge der Schwäche seines Charakters und infolge der Wirren eines zum guten Teile selbstverschuldeten wechselreichen und romantisch-tragischen äußeren Lebensganges in vielen Stücken der Einheitlichkeit, der Abgeklärtheit und Konsequenz entbehrt [4]. Abälards Persönlichkeit und wissenschaftliche Eigenart

---

[1] Vgl. Fournier, Les collections canoniques attribuées à Yves de Chartres, in Bibl. de l'École de Chartres LVIII (1897) 661—664.

[2] Hist. calamit. c. 2 u. 3 (M., P. L. CLXXVIII 115—123).

[3] Introductio ad theologiam l. 2 (M., P. L. CLXXVIII 1056—1057). Er leitet diese Polemik mit den Worten ein: „Sed nec magistros divinorum librorum, qui nunc maxime circa nos pestilentiae cathedras tenent, praetereundos arbitramur“ etc. Unter diesen vier „magistri“ sind nach G. Robert (Les Écoles etc. 198 ff) Alberich von Reims, Gilbert l'Universel, Joscelin de Vierzy und Ulger zu verstehen.

[4] Treffend urteilt Th. de Régnon (Études sur la Sainte Trinité II, Paris 1892, 85—87) über Abälards Charakter: „Vraiment Abailard est bien difficile à juger; c'est un Protée. À le lire, on passe successivement et brusquement par des sentiments de vive admiration et de non moins vive indignation. . . . Tel fut Abailard! grande figure, devant laquelle on ne peut rester indifférent. On admire l'homme de génie, on aime le grand enfant; on condamne le novateur; on respecte le pénitent.“

ist eine Antithese zu Anselm von Canterbury. Anselm war ein Mann der Seelenharmonie. In seinem Innern herrschte Frieden zwischen Denken und Glauben, zwischen Erkenntnis, Streben und Leben. Er war ein Genius der Spekulation, der den großen Gedanken und Zusammenhängen mit seinem ruhigen und tiefen Geiste nachging und nachhing. Er war eine Seele voll Pietät gegen Kirche, Schrift und Väter, er versenkte sich mit Kongenialität und liebender Hingabe in die Ideen Augustins. Anselm war schließlich ein Mann der Kontemplation. Die Innigkeit, Innerlichkeit und Milde der Mystik ist über seine Person und seine Schriften ausgegossen. Aus seiner Feder fließen nur dann, wenn er die Interessen des Glaubens und der Kirche gefährdet sieht, strenge und scharfe Worte. Ein ganz anderes Bild gewährt uns Abälards geistige Physiognomie. Es ist in ihm etwas Unruhiges und Unstetes, das ihn den Frieden der Seele nicht finden läßt und ihn fort und fort inneren und äußeren Konflikten preisgibt. Abälard ist kein Mann der Spekulation, der großen methaphysischen und dogmatischen Perspektiven, er ist ein Meister der Dialektik, der in wissenschaftlichen Augenblickserfolgen sich wohlfühlt und in der Aufstellung neuer paradoxer Gedanken seine Stärke sieht. Abälard ist Dialektiker auch in der Beschäftigung mit Schrift und Vätern.

Wenn wir nunmehr von der Persönlichkeit Abälards auf seine Schriften [1] übergehen und deren Bedeutung für den Werdegang der

---

[1] Im folgenden sind Abälards theologische Werke nach dem Texte M., P. L. CLXXVIII zitiert, für seine Dialectica ist V. Cousin, Ouvrages inédits d'Abélard, Paris 1836, benützt. Zur Chronologie der Werke Abälards vgl. G. Robert, Les Écoles et l'enseignement de la théologie pendant la première moitié du XIIe siècle, Paris 1909, 187—211. Eine kritische Neuausgabe der Werke Abälards wäre erwünscht. Es seien hier folgende, bisher zum größten Teile nicht beachtete Abälardhandschriften notiert: Biblioteca Vaticana: Cod. Reg. lat. 242 (s. XII): Expositio in epistolam ad Romanos (vgl. Denifle, Die abendländischen Schriftausleger bis Luther usw. 49); Cod. Reg. lat. 159 Theologia christiana. — Stadtbibliothek von Tours: Cod. 85 (s. XII), fol. 106^{r} Sic et non, fol. 133^{r} Theologia christiana, fol. 156^{r} Introductio ad theologiam bis fol. 159^{r}, wo die Korrespondenz zwischen Walter von Mortagne und Hugo von St Viktor beginnt. — Stadtbibliothek von Lunel, Cod. 6 (s. XIII): Glosse Porphyrii et glosse magistri Petri Abelardi super Porphyrium; Petri Abelardi logica cum dialectica. Auf fol. 8^{r} dieser Handschrift steht: „Incipiunt glose magistri P. Berlardi super Porphyrium. Nostrorum petitioni sociorum satisfacientes" etc. Daran reiht sich fol. 11^{r} die pseudoabälardische Schrift „De generibus et speciebus". — Arsenalbibliothek zu Paris: Cod. lat. 265 (s. XII), fol. 65^{r}—94^{v}: Petri Abelardi Introductio ad theologiam. — Stiftsbibliothek Einsiedeln, Cod. 300 (s. XIII), fol. 1^{r}—74^{r}: Sic et non. — Stiftsbibliothek Hei-

scholastischen Methode feststellen, dann erscheint uns des „Peripateticus Palatinus“ wissenschaftliche Lebensarbeit unter einem dreifachen Gesichtspunkte hochbedeutsam. Abälard nimmt durch seine

ligenkreuz Cod. 153, fol. 83r—94r: Introductio ad theologiam (anonym unter dem Titel Summa sacre eruditionis). — Staatsbibliothek München Clm 14160 (s. XII), fol. 39r—68r: Scito te ipsum. — Biblioteca Ambrosiana in Mailand Cod. M 63 Sup. (s. XII): Petri Abelardi Palatini in Porphyrii universalia et in Predicamenta et Peryhermeneias. Diese bisher noch nicht beachtete Abälardhandschrift enthält zunächst fol. 1r—15v Abälards Glosse zu Porphyrius. Auf fol. 1r steht oben: „Incipiunt G. (Glosse) secundum mag. petr. abelard. super porphirium.“ Das initium lautet: „Ingredientibus nobis logicam pauca de proprietate eius prelibantes.“ Der hier gebotene Text ist von den durch V. Cousin aus einer Pariser Handschrift edierten Glossae Petri Abaelardi in Porphyrium ganz verschieden (vgl. V. Cousin, Ouvrages inédits d'Abélard, Paris 1836, 553—576). Auf fol. 15v der Mailänder Handschrift steht: „Petri Abelardi Palatini Edicio super Porphirium explicit.“ Fol. 16r lesen wir oben: „Super predicamenta aristotelis.“ Die Überschrift ist halb weggeschnitten. Das initium lautet: „Auctor iste cum tractande loice curam precipue suscepisset, nihil intactum reliquit, quod eius doctrine necessarium iudicaverit.“ Fol. 43v schließt diese Glosse zu den Praedicamenta also: „Calefieri et frigidum fieri. Expliciunt G. M. petri abelardi super Predicamenta.“ Der Text ist hier auch ein anderer als der von V. Cousin aus der Pariser Handschrift veröffentlichte (vgl. V. Cousin a. a. O. 579—595). Auf fol. 44r der Mailänder Handschrift seht oben: „Incipiunt G. M. petri abelardi peryherm.“ Das initium lautet: „Monstrat titulus operis, que sit materia auctoris.“ Fol. 72v schließt die Glosse zu Perihermeneias mit den Worten: „Non extinguatur determinatio.“ Am Rande steht hier: „Expliciunt C. (Commentum) M. petri abelardi super librum peryarmenias.“ Der Text ist wiederum von demjenigen bei Cousin (a. a. O. 597 bis 601) verschieden. Zu beachten ist noch, daß die Aufschriften derselben Zeit wie die Handschrift angehören. Der interessanteste Bestandteil aber der Mailänder Handschrift beginnt fol. 73r, wo oben zu lesen ist: „Incipiunt C. super librum Porphirii super vocales.“ Das initium lautet: „Quod antiquitus logicam dicebant, modo logicam sive dialecticam appellant.“ Auf fol. 82v schließt das Werk ab mit den Worten: „Sed e converso verum est.“ Mir scheint dieser letzte Bestandteil der Mailänder Handschrift deshalb bedeutungsvoll zu sein, weil er in enger Beziehung zu den angeblich verlorenen Glossulae super Porphyrium Abälards steht. Ein Exemplar dieser Glossulae hatte Ravaisson in Händen. Von ihm erhielt sie Rémusat, der einige Partien der Einleitung in lateinischer Sprache (Ch. de Rémusat, Abélard II, Paris 1845, 93 ff) und die auf die Universalienlehre bezüglichen Teile in französischer Sprache frei wiedergab bzw. paraphrasierte. Die Handschrift, welche man für verloren hielt, ist in dem oben erwähnten Kodex 6 der Stadtbibliothek zu Lunel erhalten (vgl. B. Geyer in der Theologischen Revue 1911, 14). Unser Mailänder Traktat enthält in der Einleitung (fol. 73r u. 73v) die von Ch. de Rémusat abgedruckten lateinischen Fragmente dem Inhalte und teilweise dem Wortlaute nach. Es scheint sich hier um eine Überarbeitung der Glossulae super Porphyrium durch einen Schüler Abälards zu handeln. Auf fol. 76r lesen wir: „Dicebat enim olim magister noster.“ Eine nähere Untersuchung und

Auffassung über das Verhältnis von Glauben und Wissen, durch seine Schrift „Sic et non“ und die Sic-et-non-Methode, endlich durch seine theologische Systematik und durch die davon beeinflußte theologische Schule die Aufmerksamkeit des Geschichtschreibers der scholastischen Methode in Anspruch.

§ 2. Abälards Auffassung vom Verhältnis zwischen Glauben und Wissen. Ist Abälard Rationalist?

Für die Beurteilung der Einwirkung Abälards auf den Werdegang der scholastischen Methode ist es von besonderem Wert, zu wissen, wie sich dieser Denker zu dem, was den eigentlichen Kern der scholastischen Methode ausmacht, d. h. zur Erstrebung möglichster Einsicht in den Glaubensinhalt durch Anwendung der Vernunft, der Philosophie auf die Offenbarungswahrheiten, prinzipiell und tatsächlich gestellt hat. Abälards Theorie und Praxis rücksichtlich des Zentralproblems der Scholastik und scholastischen Methode, nämlich des Verhältnisses zwischen Glauben und Wissen, wurde und wird verschieden beurteilt. Die einen — es sei auf V. Cousin, Ch. de Rémusat, Stöckl, Haffner, G. v. Hertling, de Wulf, Bonwetsch, J. F. Muth, A. Ehrhard u. a. verwiesen[1] — sehen in dem Peripatetiker von Palais einen grundsätzlichen Rationalisten, einen Verfechter des Grundsatzes „Intelligo, ut credam“, gegenüber dem „Credo, ut intelligam“, mit dem Anselm das theologische Arbeitsprogramm der Scholastik festgelegt hat. Die andern finden hinter Abälards Auffassung des Verhältnisses zwischen Glauben

---

eine Edition dieser für die Universalienlehre Abälards uud seiner Schule bedeutsamen Arbeit habe ich in Aussicht genommen und mir die sehr schwer leserliche Handschrift photographieren lassen.

[1] V. Cousin, Ouvrages inédits d'Abélard, Introduction II. Ch. de Rémusat, Abélard II 456. A. Stöckl, Geschichte der Philosophie des Mittelalters I, Mainz 1864, 231 f. P. Haffner, Grundlinien der Geschichte der Philosophie, Mainz 1881, 506. G. v. Hertling, Artikel „Abälard“ in Wetzer und Weltes Kirchenlexikon I² 17. De Wulf, Histoire de la philosophie médiévale², 202: Exagérant les droits de la „méthode dialectique“ en théologie Pierre Abélard établit sur un principe rationaliste les rapports de la philosophie et de la théologie. G. N. Bonwetsch, Grundriß der Dogmengeschichte, München 1909, 140: „Er verficht den Grundsatz: intelligo, ut credam, d. h. die Glaubenswahrheiten sollen der Vernunft einleuchtend gemacht werden.“ J. F. Muth, Artikel „Abälard“ in Buchbergers Handlexikon I 5. A. Ehrhard (Das Mittelalter und seine kirchliche Entwicklung, Mainz 1908, 225) nennt Abälard den „Hauptvertreter des Kritizismus und Rationalismus“.

und Wissen keine rationalistischen Tendenzen, keinerlei grundsätzlichen Rationalismus. Zu diesen zählen J. Bach[1], A. Harnack[2], J. A. Endres[3], E. Kaiser[4], Portalié[5], de Régnon[6] und Th. Heitz[7].

Um Abälards Stellungnahme zur Frage über das Verhältnis von Glauben und Wissen, von Philosophie und Theologie, richtig beurteilen und feststellen zu können, sind der Reihe nach folgende drei Gesichtspunkte an der Hand seiner Schriften und unter Berücksichtigung seiner intellektuellen und moralischen Individualität ins Auge zu fassen: Abälards Anschauung über die Verwertung der Philosophie, der Dialektik im Dienste der Theologie, seine prinzipielle Beantwortung der Frage nach dem Verhältnis zwischen Glauben und Wissen, endlich sein tatsächliches Verhalten.

a) Dialektik und Theologie.

Abälard, der berühmte Dialektiker, der begeisterte Verehrer der antiken Philosophen, hat sich grundsätzlich über die Verwertbarkeit der Dialektik für die Aufgaben der Theologie ausgesprochen und in seinen dogmatischen Hauptwerken zur Ergründung, Begründung und systematischen Darstellung der Offenbarungswahrheit von den ihm zur Verfügung stehenden philosophischen Materialien einen ausgiebigen Gebrauch gemacht. In dieser umfassenden Anwendung der Dialektik auf die Glaubenswissenschaft liegt ein

---

[1] Die Dogmengeschichte des Mittelalters II, Wien 1875, 41 ff.

[2] Lehrbuch der Dogmengeschichte III[4] 369 f. Harnack sagt, daß Abälard „in den Grundthesen das Verhältnis der Unterwürfigkeit unter die Kirchenlehre nicht preisgegeben hat".

[3] Geschichte der mittelalterlichen Philosophie, Kempten 1908, 50: „Seine dogmatischen Irrtümer sind nicht der folgerichtige Ausdruck eines grundsätzlichen Rationalismus, sondern Verirrungen eines spekulierenden Theologen in einzelnen Glaubenslehren."

[4] Pierre Abélard critique, Fribourg 1901, 116: „Jamais en théorie Abélard n'a voulu donner une démonstration philosophique du mystère et encore moins professer le rationalisme." Kaiser hat S. 115—116 in fünf Konklusionen Abälards Lehre vom Glauben und Wissen dargetan.

[5] Artikel „Abälard" im Dictionnaire de théol. cath. I 41.

[6] Études sur la sainte Trinité II 26 ff.

[7] Essai historique sur les rapports entre la philosophie et la foi de Bérenger de Tours à S. Thomas d'Aquin, Paris 1909. Heitz schließt seine auf E. Kaiser fußenden Untersuchungen über Abälard (S. 7—30) mit den Worten ab: „Sans doute, Abélard a erré, mais toujours il a affirmé l'autorité de l'Église et pratiquement il s'est soumis à son jugement: cela n'est pas d'un rationaliste."

Hauptmoment der Bedeutung Abälards für die Weiterbildung der scholastischen Methode. „Die Anwendung der dialektischen Methode auch auf die Theologie", bemerkt diesbezüglich Bäumker[1], „zu der schon früher, wie bei Lanfrank, sich Ansätze finden, wird durch ihn (Abälard) zum Prinzip erhoben."

Schon im Worte Logik sieht Abälard die Hinordnung der Dialektik auf die Theologie angedeutet. Da Jesus Christus — so führt er in einem seiner Briefe aus —, das Wort des Vaters, im Griechischen *Λόγος* heißt, und da Christus auch die Weisheit (*σοφία*) des Vaters genannt wird, deshalb bezieht sich in vorzüglicher Weise jene Wissenschaft auf Christus, die auch dem Namen nach mit ihm verbunden ist und durch Ableitung von *Λόγος* Logik heißt. Wie von Christus der Name Christen herstammt, so kommt von *Λόγος* der Name Logik. In Christus, der *σοφία* Patris und dem *λόγος*, ist die Verbindung zwischen dem Christen und dem Logiker, zwischen christlicher Lehre und Dialektik präformiert. Christus hat durch die Worte „Ich will euch Mund und Weisheit geben, welcher alle eure Widersacher nicht werden widerstehen und widersprechen können" (Lk 21, 15) auch jene Waffen der Vernunftgründe verheißen, mit welchen beim Disputieren die tüchtigsten Logiker sich erproben. Ja der Herr hat selbst gar oftmals in Disputationen die Juden widerlegt und zurechtgewiesen[2].

In Abälards Rechtfertigung der Heranziehung der Dialektik zu theologischen Zwecken tritt das subjektive, persönliche Empfinden in einer Weise uns entgegen, wie wir es in solcher Lebhaftigkeit nicht bei seinen theologischen Zeitgenossen und noch weniger bei den Vertretern der immer mehr unpersönlich werdenden Hochscholastik des 13. Jahrhunderts wahrnehmen. Abälards Darlegungen tragen eine durchgehends polemische Färbung; er ist sich bewußt,

---

[1] Die europäische Philosophie des Mittelalters, in Kultur der Gegenwart, 1. Tl, 5. Abt., S. 325. Vgl. Ders., Witelo, Münster 1908, 287.

[2] „Cum ergo Verbum Patris Dominus Iesus Christus *λόγος* Graece dicatur, sicut et *σοφία* Patris appellatur: plurimum ad eum pertinere videtur ea scientia, quae nomine quoque illi sit coniuncta, et per derivationem quandam a *λόγος* logica sit appellata; et sicut a Christo christiana, ita a *λόγος* logica proprie dici videatur. . . . Qui cum illam sapientiae virtutem discipulis promitteret, qua refellere possent contradicentium disputationes; dicens: ‚Ego enim dabo vobis os et sapientiam, cui non poterunt resistere adversarii vestri' (Lc 21, 15) . . . patenter et illam rationum armaturam eis pollicetur, qua in disputando summi efficiantur logici. . . . Quis denique ipsum etiam Dominum Iesum Christum crebris disputationibus Iudaeos ignoret convicisse?" (Ep. 13 [M., P. L. CLXXVIII 355—356].)

daß er mit seiner weitgehenden Übertragung philosophischer Arbeitsweise auf theologische Gebiete neue, der Großzahl seiner Zeitgenossen ungewohnte Pfade beschreite und deswegen auf Widerspruch und ernste Kämpfe zu rechnen habe. Der Streit zwischen Antidialektikern und Hyperdialektikern des 11. Jahrhunderts, das Überfluten der Hyperdialektik auf das dogmatische Gebiet im Berengarschen Abendmahlsstreit war noch nicht aus dem Bewußtsein und der Erinnerung verwischt, die Irrungen des Nominalisten und Dialektikers Roscelin in der Trinitätslehre hatten der Feder Anselms von Canterbury den Ausdruck „dialectice haeretici" abgenötigt. Wohl hatte ebenderselbe Anselm durch seine wissenschaftliche Lebensarbeit die Möglichkeit einer Harmonie zwischen Dialektik und Theologie in großem Stile dargetan, von der Dialektik und Philosophie einen besonnenen, nutzreichen und zielbewußten Gebrauch für seine theologischen Spekulationen gemacht. Aber Anselms wie auch Lanfranks Verwendung der Dialektik im Dienste der Glaubenswissenschaft war frei von Ostentation und Polemik, war von rein sachlichen Gesichtspunkten geleitet und ängstlich auf die Wahrung des Gleichgewichtes zwischen auctoritas und ratio bedacht. Die Dialektik war bei Anselm lediglich Mittel zum Zweck und wurde gleichsam durch die Spekulation und Kontemplation, durch die großen Gedankengänge und Zusammenhänge und durch das innige und innerliche Sichversenken in die göttliche Wahrheit absorbiert. Ganz anders standen die Verhältnisse bei Abälard. Er hatte durch seine scharfen Auseinandersetzungen mit seinen Lehrern Wilhelm von Champeaux und Anselm von Laon, zwei angesehenen positiven Theologen, sich als streitlustigen Dialektiker unangenehm bemerkbar gemacht und hierdurch die zahlreichen Schüler und Anhänger dieser beiden Schulhäupter sich entfremdet. Außerdem mußten die gewagten Thesen und Neologien Abälards auf theologischem Gebiete diejenigen Kreise, welche einer positiven, streng an der auctoritas festhaltenden Richtung anhingen oder auch die Mystik vertraten und betonten, mit Mißtrauen gegen die von ihm so nachhaltig und leidenschaftlich befürwortete Dialektik erfüllen. Es ist psychologisch begreiflich, daß Abälards etwas extreme Betonung der Dialektik auch im Bereiche des theologischen Denkens bei seinen Gegnern das andere Extrem einer Ablehnung der Dialektik überhaupt selbst innerhalb berechtigter Grenzen hervorrief. Schließlich war eine systematische und umfassende Verwendung der philosophischen Begriffe und Gedankengänge auf theologische Gegenstände, vor allem auf die Trinitätslehre,

mit der Gefahr einer inhaltlichen Abänderung und Verwischung der kirchlichen Lehre verbunden, solange nicht diese philosophischen Termini für diese theologischen Wahrheiten entsprechend adaptiert und fixiert waren, und solange man sich nicht an den patristischen Vorbildern solcher methodischer Verwendung der Philosophie — es sei hier an die Trinitätslehre des Johannes von Damaskus erinnert — orientieren konnte. Aus diesen Erwägungen heraus dürfte es verständlich sein, wie die Frage nach dem „Bis hierher und nicht weiter" der Dialektik in Bezug auf die Theologie die Geister in nervöse Aufregung brachte, besonders wenn ein Philosoph von der leidenschaftlichen und selbstbewußten Art Abälards als Anwalt der Dialektik auftrat.

Schon in seiner Dialektik redet Abälard von solchen, die ihm seine literarische Beschäftigung mit der „ars dialectica" übelnahmen und die Meinung vertraten, daß ein Christ über Gegenstände, die nicht zum Glauben gehören, nicht handeln dürfe[1]. Demgegenüber hebt er hervor, daß jede Wissenschaft in sich etwas Gutes ist, selbst die Wissenschaft vom moralisch Bösen, da sie dem Menschen zur Meidung der Sünde dienlich ist. Zudem leitet sich ja jede Wissenschaft in letzter Linie von Gott her. Besondern Studiums ist aber jene Disziplin wert und würdig, die in vorzüglicher Weise zur Erkenntnis der Wahrheit behilflich ist. Das ist aber gerade die Dialektik, die uns Wahrheit und Irrtum scharf unterscheiden läßt und so in der Philosophie eine leitende Rolle spielt. Diese Dialektik ist, so führt Abälard weiter aus, auch für den katholischen Glauben notwendig, da ohne sie niemand den sophistischen Einwänden der Schismatiker wirksam entgegentreten könnte[2]. Nur wenigen offenbart Gottes Gnade die Geheimnisse dieser Wissenschaft, den

---

[1] „Novam accusationis calumniam adversum me de arte dialectica scriptitantem aemuli mei novissime excogitaverunt, affirmantes quidem de his, quae ad fidem non attinent, christiano tractare non licere. Hanc autem scientiam non solum nos ad fidem non instruere dicunt, verum fidem ipsam suarum implicamentis argumentationum destruere" (Petri Abaelardi Dialectica, pars 4. V. Cousin, Ouvrages inédits d'Abélard 434).

[2] „Unde et omnis scientiae studium bonum oportet concedi, ex quo id, quod bonum est, adquiritur; eius autem doctrinae studium praecipue est insistendum, cuius potior veritas cognoscitur. Haec autem est dialectica, cui quidem omnis veritatis seu falsitatis discretio ita subiecta est, ut omnis philosophiae principatum ... possideat. Quae fidei quoque catholicae ita necessaria monstratur, ut schismaticorum sophisticis rationibus nullus possit, nisi qui ea praemuniatur, resistere" (ebd. 435).

Schatz dieser Weisheit. Weil die Dialektik scharfes Denken erheischt, deshalb ist sie schwierig, und weil sie schwierig ist, ist sie selten und deshalb etwas Wertvolles und ernstesten Studiums würdig. In der Schwierigkeit dieses Wissenszweiges sieht Abälard auch den psychologischen Grund, warum so viele der Dialektik und den Dialektikern feindselig gegenüberstehen. Es übersteigt dieses Fach ihr geistiges Vermögen, und vor Ärger über ihr vergebliches Bemühen und vor Neid gegen diejenigen, welche diesem schwierigen Gegenstand gewachsen sind, werden solche Leute dann zu Gegnern der Dialektik und hängen sogar ihrer geistigen Armseligkeit den Mantel der Wissenschaft um[1]. Abälard schließt diese seine deutlichen und drastischen Ausführungen mit der spitzen Bemerkung, daß die Dialektik nicht Sache der Routine, sondern des Genies sei[2].

Eine ähnliche Sprache führt Abälard in einem nicht datierbaren Briefe[3] an einen Verächter der Dialektik, worin er diese nicht ohne bittere Satire gegenüber dem theologischen Konservativismus in Schutz nimmt. Er beginnt diesen Brief mit der für den Adressaten gerade nicht schmeichelhaften Fabel vom Fuchse, der unfähig, die vom hohen Baume ihm winkenden Kirschen zu erreichen, unmutig und mit erheuchelter Geringschätzung spricht: Ich mag die Kirschen nicht, sie sind mir zu sauer. Ähnlich, bemerkt Abälard, machen es auch gewisse Doktoren seiner Zeit, welche die Dialektik nicht verstehen und nicht handhaben können und sie deswegen als Inbegriff aller Sophisterei und Spiegelfechterei hinstellen[4]. Abälard rückt

[1] „At vero perpauci sunt, quibus huius scientiae secretum, immo sapientiae thesaurum divina revelare gratia dignetur; quae quidem quanto subtilior est, tanto difficilior; quanto autem difficilior, tanto rarior; quanto autem rarior, tanto pretiosior; quanto pretiosior, tanto maioris studii digna exercitio. . . . Plurimi vero eius subtilitate confusi, ab ipso aditu pedem referunt; . . . subtilitatis laudem in crimina vertunt, veramque ingenii sui imbecillitatem ficto crimine scientiae defendunt, ac dum ipsos in invidiam dolor accendit, his detrahere non erubescunt, quos huius artis peritiam vident consecutos“ (V. Cousin, Ouvrages inédits d'Abélard 436).

[2] „Quae quidem sola id in excellentia sua privilegium tenet, ut non eam exercitium, sed potius conferat ingenium“ (ebd.).

[3] Ep. 13 (M., P. L. CLXXVIII 351—356).

[4] Mystica quaedam de vulpe fabula in proverbium a vulgo est assumpta. Vulpes, inquiunt, conspectis in arbore cerasis, repere in eam coepit, ut se inde reficeret. Quo cum pervenire non posset, irata dixit: Non curo cerasa; pessimus est eorum gustus. Sic et quidam huius temporis doctores, cum dialecticarum rationum virtutem attingere non possint, ita eam exsecrantur, ut cuncta eius dogmata putent sophismata et deceptiones potius quam rationes arbitrentur“ (ebd. 353).

nun diesen Verächtern der Dialektik, welche das, was sie nicht verstehen, als Torheit und das, was sie nicht begreifen, als Wahnwitz erklären, gerade mit der Autorität der heiligen Väter, auf welche sie sich als auf die einzige zuverlässige Beweisquelle versteifen, energisch zu Leibe. Und zwar führt er Belegstellen aus den Schriften des hl. Augustinus, des größten der Väter, auf, der in seiner Schrift „De ordine" voll des Lobes für die Dialektik ist und im zweiten Buche „De doctrina christiana" die Dialektik als notwendiges Hilfsmittel der heiligen Wissenschaft (sacra lectio) zur Lösung der schwierigen Fragen preist und empfiehlt. Diese Augustinustexte sprechen dafür, daß die Dialektik, die Disputationskunst, zur Erörterung und Beantwortung aller Art von Fragen, die beim theologischen Studium sich aufdrängen, sehr dienlich ist. Freilich muß Streitsucht und kindische Großtuerei dabei vermieden werden[1]. Abälard betont hier den Unterschied zwischen Dialektik und Sophistik. Diese operiert mit Scheingründen und bringt Trugschlüsse vor, jene stützt sich auf wahre Gründe, löst die Trugschlüsse und stellt diese in scharfer Unterscheidung von den richtigen Argumentationen als falsch dar. Daß auch die Sophistik berücksichtigt werden muß, macht der theologischen Verwendbarkeit der Dialektik keinen Eintrag. Ist ja auch dem gerechten Menschen die Kenntnis des Bösen von nöten, nicht damit er es tue, sondern damit er davor sich schütze und hüte. So muß auch der Dialektiker die Sophismen kennen, um von denselben sich in seinen Denkakten freihalten zu können. Aristoteles, der Fürst der Peripatetiker, hat deshalb nicht bloß die Dialektik gelehrt, sondern auch ein Buch über die „elenchi sophistici" geschrieben[2].

---

[1] „Quidquid non intelligunt, stultitiam dicunt; quidquid capere non possunt, aestimant deliramentum. Quos quidem rationis expertes quia rationibus refellere non valemus: testimoniis saltem sanctarum Scripturarum, quibus se plurimum niti fatentur, eorum praesumptionem compescamus. Agnoscunt igitur eam, quam vehementius detestantur, artem, hoc est dialecticam quasi sacrae lectioni contrariam, quantum ecclesiastici doctores commendent, quantum eam sacrae Scripturae necessariam iudicent. Hanc quippe scientiam tantis praeconiis efferre beatus ausus est Augustinus, ut comparatione caeterarum artium eam solam facere scire fateatur, tamquam ipsa sola sit dicenda scientia" (Ep. 13 [M., P. L. CLXXVIII 353]).

[2] „Ut enim homini iusto mali quoque notitia necessaria est, non ut malum faciat, sed ut malum cognitum cavere queat; ita et dialectico sophismatum non potest deesse peritia, ut sic ab eis sibi cavere queat. Nec discretus in rationibus argumentorum erit, nisi falsis pariter et veris cognitis, haec ab illis discernere et utraque diiudicare diligenter valebit" (ebd. 354).

Gerade der Kampf gegen die Häretiker, so führt Abälard weiter aus, die mit den Schlingen ihrer Behauptungen die Einfältigen zu fangen suchen, verlangt dialektische Schulung, auf daß wir die Kenntnis dessen, was wir in den heiligen Schriften nicht verstehen, nicht bloß durch Gebet bei Gott, sondern auch durch Disputieren erlangen[1]. Abälard erinnert hier auch an die Mahnung des hl. Petrus, daß wir zur Verantwortung bereit sein sollen gegenüber jedem, der Rechenschaft fordert über unsern Glauben und unsere Hoffnung (1 Petr 3, 15).

Noch viel eingehender als in dieser Ep. 13 ereifert sich Ablärd für die Verwertbarkeit der Dialektik auf theologischem Gebiete in seinen dogmatischen Hauptwerken, nämlich in dem 1121 zu Soissons verurteilten Traktate „De unitate et trinitate divina", in seiner „Theologia christiana" und in seiner „Theologia", dieser gewöhnlich mit „Introductio ad theologiam" bezeichneten, nur im Fragment uns erhaltenen Summe des theologischen Gesamtwissens. In allen drei Werken hat unser Scholastiker zuerst praktisch die Lehren der Philosophen zur Explikation des Trinitätsgeheimnisses benützt und darauf theoretisch und prinzipiell dieses sein Verfahren, bei Behandlung spezifisch theologischer Fragen in solchem Maße die Dialektik, die Philosophie heranzuziehen, begründet. Was Abälard im Traktat „De unitate et trinitate divina" über die Verwendbarkeit der Philosphie für die Theologie geäußert, finden wir alles, freilich mit vielen und großen Zusätzen, in der „Theologia christiana" wieder. Die diesbezüglichen Ausführungen der „Theologia christiana" kommen hinwiederum mit mannigfachen Umstellungen, Verkürzungen und Erweiterungen in der „Introductio ad theologiam" großenteils im Wortlaut zum Vorschein.

Bemerkenswert und überraschend sind Abälards scharfe Worte gegen die übertriebene Dialektik, die sich sowohl im Traktat „De unitate et trinitate divina" wie auch in der „Theologia christiana" finden. Die übertriebenen Dialektiker, diese professores dialecticae, gehen ihm in ihren spitzfindigen Untersuchungen des Trinitätsgeheimnisses noch

---

[1] „Unde non solum in dialectica diversitas incidit sententiarum, verum etiam in fide christiana multiplicitas errorum, cum verbosi haeretici assertionum suarum laqueis multos simplices in diversas pertrahant sectas: qui nequaquam argumentationibus exercitati, similitudinem pro veritate et fallaciam pro ratione suscipiunt. Adversus quam pestem nos in disputationibus exercere ipsi quoque doctores ecclesiastici commovent, ut quod non intelligimus in Scripturis, non solum orando petamus a Domino, verum invicem quaeramus disputando" (ebd.).

über die Häretiker, Juden und Heiden. Er wirft ihnen Mißbrauch der an sich edeln dialektischen Kunst vor[1]. Er rügt ernstlich den Hochmut und die Aufgeblasenheit dieser Pseudodialektiker, welche da wähnen, daß es nichts gibt, was sie durch ihre lächerlichen Begründungen nicht erfassen und verteidigen können. Er warnt mit dem Apostel vor diesen Vertretern einer falschen Philosophie und hebt die Notwendigkeit ethischer Dispositionen, besonders der Demut, für die Erkenntnis der Wahrheit hervor[2]. Mag Abälard beim Niederschreiben dieser und ähnlicher scharfer Ausfälle gegen die Hyperdialektik von der Rücksicht auf sich selbst, von dem praktischen Streben, nicht mit Roscelin auf gleiche Stufe gestellt zu werden, beeinflußt gewesen sein, so dürfen wir doch annehmen, daß es ihm im Grunde mit diesen Expektorationen Ernst ist[3]. Es entspricht ganz gut dem Charakter und Temperament dieses Mannes, daß er gegen solche, die ihm Mißbrauch mit der Dialektik zu treiben scheinen, ebenso scharf ist und das Moment der Autorität hervorkehrt, wie er gegenüber denjenigen, welche neben der auctoritas der Dialektik keinen Platz einräumen, in sichtlich gereiztem Tone für die Dialektik eintritt.

In der „Introductio ad theologiam“ fehlt diese Philippika gegen die übertriebene Dialektik. Abälard bemerkt nämlich, daß aus der Paulusstelle „Scientia inflat“ (1 Kor 8, 1) und dem Hochmut und dem Falle Lucifers kein Schluß auf die Verwerflichkeit der Philosophie gezogen werden könne. Wenn es hochfahrende Philosophen gebe, so liege die Schuld nicht an der philosophischen Wissenschaft, sondern an den betreffenden Persönlichkeiten[4].

---

[1] „Supra Iudaeos sive Gentiles subtilius fidem trinitatis perquirunt et acutius arguendo contendunt professores dialecticae seu importunitas sophistarum, quos verborum agmine atque sermonum inundatione beatos esse Plato irridendo iudicat. Hi argumentorum exercitio confisi quid murmurent, scimus, ubi facultas aperte garriendi non datur; hi, inquam, non utentes arte, sed abutentes. Neque enim scientiam dialecticae aut cuiuslibet liberalis artis, sed fallaciam sophisticae condemnamus, praesertim cum sanctorum quoque patrum iudicio haec ars maxime commendetur et ceteris praeferatur“ (De unitate et trinitate divina, ed. Stölzle 20. Theologia christiana [ebd. 1212]).

[2] „Quorum tanta est arrogantia, ut nihil esse opinentur, quod eorum ratiunculis comprehendi aut edisseri nequeat contemptisque universis auctoritatibus solis sibi credere glorientur“ (De unitate etc. 20 bzw. 1218).

[3] Vgl. Th. Heitz, Essai historique sur les rapports etc. 15 f.

[4] „Sic et cum quilibet de philosophia sua vel doctrina superbit, non ipsam scientiam culpare debemus propter adiunctum vitium, sed unumquodque secundum eipsum pensari convenit, ne forte indiscrete agentes, propheticam illam maledic-

In seiner „Introductio ad theologiam“ [1] hat Abälard seine Anschauungen über die Dialektik im Dienste der Theologie in endgültiger bestimmter Fassung zusammengestellt und begründet. Schon bevor er praktisch die Sätze der antiken Philosophen für die Darstellung der Trinitätslehre verwertet, gibt er als Grund für die Zuständigkeit solchen Verfahrens an die Notwendigkeit der Verteidigung der Glaubensgeheimnisse gegenüber solchen, die nicht auf dem Offenbarungsstandpunkt, sondern auf rein philosophischem Standpunkte stehen, denen also bloß mit philosophischen Mitteln beizukommen ist [2]. Nachdem Abälard in reicher Zahl die Zeugnisse der Philosophen in der Trinitätslehre angeführt hat, ist er sich wohl bewußt, daß er hierdurch vielfachen Anfeindungen sich aussetze. Er tröstet sich mit dem Geschicke des hl. Hieronymus, dem auch die Anführung von Zitaten aus häretischen Schriften von kurzsichtigen Zeitgenossen zum Vorwurf gemacht worden sei. Im Anschluß hieran verweist er auf das praktische Beispiel vieler Väter, welche heidnische Aussprüche in ihre Schriften aufgenommen haben [3].

Hierauf gibt Abälard eine ausführliche Rechtfertigung der Benützung der Philosophie, der rationes humanae, für die Erklärung des Trinitätsgeheimnisses. Der erste Grund ist ein apologetischer, nämlich die Verteidigung der Glaubenswahrheit gegen Angriffe, die mit ausschließlich philosophischen Waffen gemacht werden. Wie David den Riesen Goliath mit dessen eigenem Schwerte enthauptet hat, so wird auch er den Philosophen und Häretikern das Schwert der Vernunftgründe entwinden und dasselbe gegen die Feinde selbst mit Mut und Kraft schwingen [4].

Als zweiten Grund für die Handhabung philosophischer Waffen im Dienste theologischer Wissenschaft führt Abälard sodann auf, daß auch

tionem incurramus: Vae his, qui dicunt bonum malum et malum bonum, ponentes lucem tenebras et tenebras lucem (Is 5, 20)“ (Introductio ad theologiam l. 2 [M., P. L. CLXXVIII 1045]. Vgl. Theologia christiana l. 3 [ebd. 1214]).

[1] L. 2 bzw. 1035—1056.

[2] „Maxime autem et nos opere hoc testimoniis seu rationibus philosophorum niti convenit, in quo adversus eos praecipue agimus, qui fidem nostram philosophicis nituntur oppugnare documentis, praesertim cum nemo nisi per ea, quae recipit, arguendus sit aut convincendus; et ille nimia confusione conteratur, qui per eadem vincitur, per quae vincere nitebatur“ (ebd. 1005).

[3] Ebd. 1035—1039.

[4] „Cuius (sc. Dei) fretus auxilio parvulus David immensum Goliam et tumidum proprio ipsius gladio iugulavit. Et nos ergo humanarum gladio rationum, quibus nos tam philosophi quam haeretici impetunt, in eos converso, eorum robur aciesque argumentorum suorum in Domino dissipemus“ (ebd. 1040. Vgl. De unitate etc., ed. Stölzle 29).

die philosophischen Disziplinen und Erkenntnisse Gottes Gaben und deshalb etwas Gutes sind und daß Gott, der selbst das Böse zum Guten wenden kann, gewiß auch die Verwertung der philosophischen Wissenschaft zum Dienste seiner göttlichen Majestät hinordnet[1].

Als nächstes, besonders ins Gewicht fallendes Moment für die Anwendung der Dialektik auf die Theologie führt er das Zeugnis der kirchlichen Überlieferung, also die für die Gegner der Dialektik, für die Vertreter eines spezifisch positiven konservativen Standpunktes einzig maßgebende Instanz, ins Feld. Wie in der Ep. 13, im Traktat „De unitate et trinitate divina" und in der „Theologia christiana", so beruft er sich auch hier in der „Introductio ad theologiam" in erster Linie und in noch erweiterter Form auf den excellentissimus doctor Augustinus, auf dessen Empfehlungen der Dialektik in der Abhandlung „De ordine" und in der „Doctrina christiana"[2]. An diese Augustinustexte reihen sich wie in der „Theologia christiana" so auch in der „Introductio ad theologiam" noch andere Zeugnisse aus der Heiligen Schrift, aus den Schriften des hl. Hieronymus und aus Konzilsakten. Mit diesen reich ausgestatteten Gründen glaubt Abälard gegenüber denjenigen, welche die Verwertung der Philosophie für die Theologie als glaubenswidrig abweisen, sich genügend gerechtfertigt zu haben[3].

Wenn nun der Philosophie eine Stelle auf dem Arbeitsgebiete der Theologie eingeräumt werden darf und muß, welches ist dann derjenige Philosoph, dessen Doktrin und Methode in umfassendster und wirksamster Weise in den Dienst der Glaubenswissenschaft

---

[1] „Absit enim hoc, ut credamus Deum, qui malis quoque ipsis bene utitur, non bene etiam omnes artes, quae eius dona sunt, ordinare, ut haec quoque eius maiestati deserviant, quantumcumque male his abutuntur diversi" (M., P. L. CLXXVIII 1040).

[2] „Unde et beatus Augustinus, ceteri quoque doctores ecclesiastici saeculares quoque artes atque ipsam quoque dialecticam praecipue sacrae Scripturae admodum necessariam perhibent" (ebd. 1040. Vgl. Theologia christiana 1206 und De unitate etc., ed. Stölzle 20; Ep. 13, 353. Die zitierten Augustinustexte sind De ordine l. 2, c. 13, n. 38 und De doctrina christiana l. 2, c. 31, n. 48 und ebd. l. 2, c. 40, n. 60. Vgl. Grabmann, Geschichte der scholast. Methode I 127). In der „Introductio ad theologiam" wird Augustinus „inter ecclesiasticorum maximus doctor" (p. 1041) und „De unitate" etc. „excellentissimus doctor" (ed. Stölzle 20) genannt.

[3] „Haec adversus illos dicta sufficiant, qui suae imperitiae solatium quaerentes, cum nos aliqua de philosophicis documentis exempla vel similitudines inducere viderint, quibus planius quam volumus fiat, statim obstrepunt, quasi sacrae fidei et divinis rationibus ipsae naturae rerum a Deo conditarum inimicae videntur" (ebd. 1046. Vgl. Theologia christiana 1214).

gezogen werden kann? Wenn bei Abälard auch Plato als „maximus philosophorum“[1] bezeichnet und Boethius mit dem Titel „maximus ille latinorum philosophorum Boethius“[2] gerühmt wird, so ist ihm doch Aristoteles, der „princeps Peripateticorum“, wie wir aus den letzten Abschnitten des uns erhaltenen Fragmentes der „Introductio ad theologiam“ und aus andern Äußerungen entnehmen können, derjenige Philosoph, der den Theologen die besten Hilfsmittel zur Verteidigung der Glaubenswahrheit und zur Widerlegung der Einwände und Sophismen der Gegner darbietet[3].

b) Der prinzipielle Standpunkt Abälards in der Frage nach dem Verhältnis von Glauben und Wissen.

Die prinzipiellen Darlegungen Abälards über das Verhältnis von Dialektik und Theologie stehen in innigstem und innerstem Zusammenhang mit seiner grundsätzlichen Auffassung des Verhältnisses von Glauben und Wissen. Die Philosophie, die Dialektik gibt ja gerade die rationes humanae zur Ergründung, Darstellung und Verteidigung der Offenbarungswahrheit dem Theologen an die Hand und gewährt demselben namentlich auch formale und technische Hilfsmittel zu einer zielbewußten und ergebnisreichen Erörterung theologischer Probleme. Die Energie und Leidenschaftlichkeit, mit der Abälard für eine Verwendung der Dialektik im Dienste der Theologie eintritt, spricht schon von vornherein dafür, daß er prinzipiell der Vernunft, den Vernunftgründen eine bedeutungsvolle Rolle bei der Exposition des Dogmas einräumen will. Es ergibt sich nun die Frage, wie weit nach Abälards Anschauung hier sich die Spannkraft des auf sich selbst gestellten Menschengeistes erstreckt, die Frage, ob Abälard ein wirkliches inhaltliches Begreifen der Offenbarungslehre, eine Auflösung der Heilswahrheit in Vernunftsätze lehrt oder nicht, mit andern Worten, ob er auf dem Standpunkt eines prinzipiellen Rationalismus steht oder nicht.

Mit Berufung auf Äußerungen der Väter und auf die Notwendigkeit, dem Unglauben und der Häresie mit den Waffen der Vernunft

---

[1] Introductio ad theologiam 1012. [2] Ebd. 1034.

[3] „Sed si diligenter ipsos quoque philosophos revolvamus, praecipue vero Aristotelem adeo in rationibus argumentorum discretum, ut inde Peripateticorum, id est dialecticorum, princeps dici mereretur, inveniemus apud eos, qualiter pseudophilosophos refellere possimus et eorum non rationes, sed sophismata dissolvere, quibus de providentia Dei adeo simplicium fidem perturbare solent“ etc. (ebd. 1112).

entgegenzutreten[1], nimmt Abälard Stellung gegen solche, welche der ratio keine Stelle in Sachen des Glaubens einräumen wollen. Er entwertet den von diesen hyperkonservativen Kreisen aus dem Ausspruche Gregors d. Gr. „Nec fides habet meritum, cui humana ratio praebet experimentum" gezogenen Einwurf. Abälards Gegner legten diesen Satz dahin aus, daß die Verdienstlichkeit des Glaubensaktes mit jeder Ergründung der Glaubenslehre durch die menschliche Vernunft schlechthin unvereinbar sei und nur eine Annahme der Heilswahrheit auf die Autorität hin zulasse. Dieser Deutung gegenüber bemerkt und beweist Abälard, daß eine solche Auffassung Gregor d. Gr. ferngelegen sei und im Gegensatz zu den Schriften dieses Kirchenvaters stehe, worin z. B. bei Behandlung der Auferstehung auch die ratio reichlich zu Worte komme[2]. Für die Kenntnis der Persönlichkeit Abälards ist es von Interesse, zu bemerken, wie derselbe, der hier in der „Introductio ad theologiam" zu Gunsten der ratio, der Dialektik, diese Gregoriusstelle erklärt, in seiner „Theologia christiana" sich eben dieses Gregoriuszitates als einer Waffe gegen die professores dialecticae bedient und hiermit die Unzulänglichkeit der menschlichen Vernunft in Erklärung und Ergründung des Dogmas erweisen will[3]. Die Verschiedenheit der Taktiken und Praktiken, welche unser streitbarer

[1] „Haereticorum ergo occasione propagati sunt doctores in fide et per acumen haeresum hodie creverunt magistri. Unde et sancti doctores cum ad exercitationem ... fidelium adeo necessarias esse haereticorum disputationes vel inquisitiones attenderent, ratione potius quam potestate eos coerceri sanxerunt, et nos quasi tantae victoriae desiderio ad sacrae studium eruditionis sunt potissimum adhortati" (Introductio ad theologiam l. 2, p. 1048). — „Sed fortassis inquies, quid ergo profuerunt tot sanctorum Patrum de fide tractatus, si adhuc aliquae supersint dubitationes, quibus nondum satisfactum sit?... Sufficiebat eis quaestiones quas audiebant dissolvere et sui temporis dubitationes terminare posterisque exemplum relinquere, cum similibus si forte acciderint, operam dare, bene inquies, si acciderint, et tunc arma sumenda, cum hostis imminerit" (ebd. 1055).

[2] Ebd. 1049—1051: „Novimus quippe ipsum beatum Gregorium saepius in scriptis suis eos, qui de resurrectione dubitant, congruis rerum similitudinibus ratiocinando ipsam astruere, pro qua tamen superius dixit fidem non habere meritum, cui humana ratio praebet experimentum" (ebd. 1050).

[3] Theologia christiana l. 3, p. 1226: „Credi itaque salubriter debet quod explicari non valet, praesertim cum nec pro magno habendum sit, quod humana infirmitas disserere sufficit, nec pro fide reputandum, quod de manifestis recipimus humana compulsi ratione; nec apud Deum meritum habet, in quo non Deo creditur, qui in sanctis loquitur, sed ratiunculis humanis, quae frequenter falluntur et vix deprehendi possunt, quando sint rationes. Unde Gregorius in homilia 26 super Evangelia: ‚Sciendum, inquit, quod divina operatio, si ratione comprehenditur, non est admirabilis, nec fides habet meritum, cui humana ratio praebet experimentum.'"

Scholastiker gegenüber zwei feindlichen Fronten, der konservativ-positiv-mystischen Richtung und der von ihm befehdeten Klasse von Dialektikern, anwendet, erschwert in vielen Stücken die Bildung eines wahren und klaren Urteils über seinen wirklichen prinzipiellen Standpunkt.

Wenn wir nun nach diesen Vorausschickungen an die Beantwortung der Frage, ob Abälard grundsätzlich den Rationalismus vertrat, herantreten, müssen wir auf Grund seiner Ausführungen annehmen, daß er ein wirkliches, völliges Begreifen der Glaubenslehre durch die Vernunft nicht will, daß es ihm ernst ist, wenn er an Heloïse schreibt: „Nolo sic esse philosophus, ut recalcitrem Paulo. Non sic esse Aristoteles, ut secludat a Christo.“ [1] Für die Annahme sprechen folgende Erwägungen:

Vor allem hebt Abälard ausdrücklich hervor, daß er die Geheimnisse der Trinität, die ewige Zeugung des Wortes und den Hervorgang des Heiligen Geistes nicht zum Gegenstand apodiktischer Beweisführung machen, sondern hierfür nur Konvenienzgründe beibringen wolle, um auf diese Weise diese übervernünftigen Wahrheiten dem menschlichen Denken näher zu bringen und die für Vernunftgründe zugänglichen Gegner zurückzuweisen [2].

Weiterhin ist zu beachten, daß unser Theologe zwischen intelligere oder credere einerseits und zwischen cognoscere oder manifestare anderseits wohl unterscheidet [3]. Das intelligere besagt also nach Abälard so viel als credere, also ein Erkennen der übernatürlichen Wahrheit, das unserem diesseitigen Glaubenszustand entspricht. Er fügt deswegen sogleich seine Glaubensdefinition bei: „Fides quippe dicitur existimatio non apparentium.“ Zu beachten ist, daß hier die in der Glaubensdefinition am Eingang der „Introductio ad theologiam“ [4] ge-

---

[1] Ep. 17 ad Heloissam 375. Vgl. auch Abälards Betonung seines kirchlichen Standpunktes im Prologus zur „Introductio ad theologiam“ 980 u. 981.

[2] „De quo (sc. de generatione Verbi seu processione Spiritus) veritatem non promittimus, ad quam neque nos neque mortalium aliquem sufficere credimus; sed saltem aliquid verisimile atque humanae rationi vicinum nec sacrae fidei contrarium proponere libet adversus eos, qui humanis rationibus fidem se impugnare gloriantur nec nisi humanas curant rationes, quas noverunt“ (ebd. 1040). — „Iuvat in huius summi boni perfectione contemplanda mentis aciem altius imprimere ac diligentius singula replicando quaecumque aliquid quaestionis habere videntur, verisimilibus et honestissimis rationibus diffinire“ (ebd. 1085. Vgl. Theologia christiana l. 3, p. 1227).

[3] Ebd. 1051—1054. Vgl. hierüber auch Th. Heitz, Essai historique etc. 17 ff.; E. Kaiser, Pierre Abélard critique 92 ff.

[4] Ebd. 981.

gebene Erklärung des „rerum non apparentium" als „hoc est sensibus corporis non subiacentium" fehlt. Abälard stellt hier die diesseitige, im Glauben gründende Erkenntnis der übernatürlichen Wahrheit gegenüber der cognitio, d. h. der Erkenntnis der göttlichen Wahrheit durch die Seligen des Himmels. Diese cognitio ist „ipsarum rerum experientia per ipsam earum praesentiam"[1]. Das unterscheidende Merkmal beider Erkenntnisformen ist das Nichtgegenwärtigsein und die Gegenwart des Objektes. Über dem cognoscere, über der Erkenntnis der Seligen des Himmels, steht noch das comprehendere, das Begreifen, die volle adäquate Erkenntnis des unendlichen Gottes durch den unendlichen göttlichen Intellekt[2].

Wenn diese Abgrenzung der Begriffe auch manche Unklarheit in sich birgt, wenn besonders seine Glaubensdefinition die Kritik selbst seines Schülers, des Magisters Rolandus Bandinellus, herausgefordert hat[3], so ist Abälard dabei doch von einem wahren Gedanken geleitet. Was Abälard durch das intelligere angestrebt wissen will, ist eine Erkenntnis dessen, was die Glaubensgeheimnisse bedeuten und besagen wollen, ist eine mit unserem Diesseitszustand des Glaubens vereinbare Einsicht in den Inhalt der Mysterien des Christentums. Von einem Aufgehen der Heilswahrheiten in bloßen Vernunfterkenntnissen oder gar von einem vollständigen Begreifen dieser übernatürlichen Wahrheiten und Tatsachen durch die auf sich selbst gestellte Menschenvernunft will Abälard grundsätzlich nichts wissen. Hierfür spricht auch die Begründung, die er für die Berechtigung des intelligere bezüglich der übernatürlichen Wahrheit gibt. Er beruft sich nämlich in längerer Darlegung darauf, daß auch die Propheten die Wahrheiten und Ereignisse, die sie verkündet, verstanden haben, und er weist mit Nachdruck darauf hin, daß der Prediger, der Verkündiger des göttlichen Wortes, den Sinn und die Tragweite der von ihm vorgetragenen Lehre verstehen muß[4].

Gegen den Vorwurf eines grundsätzlichen Rationalismus ist Abälard auch geschützt durch die entschiedene Betonung der Unzu-

---

[1] Ebd. 1051.

[2] Vgl. Theologia christiana l. 3, p. 1226; De unitate et trinitate divina, ed. Stölzle 28.

[3] Gietl, Die Sentenzen Rolands, nachmals Papstes Alexander III., Freiburg 1891, 11 u. 12.

[4] Ebd. 1052—1054: „Quid denique magis ridiculosum, quam si aliquis alium docere volens, cum requisitus fuerit de his quae dicit utrum intelligat, neget seipsum intelligere, quae dicit, vel se nescire, de quibus loquitur" (p. 1054).

länglichkeit der menschlichen Denkkraft gegenüber den Gaubensgeheimnissen. Vornehmlich in der „Theologia christiana" wird diese Begrenztheit der menschlichen Vernunft hervorgehoben und durch den Hinweis auf die Relativität unseres Denkens selbst in natürlichen Dingen durch einen Schluß a minori ad maius bekräftigt[1]. In scharf pointierter Weise wird die Unbegreiflichkeit und Unaussprechlichkeit des göttlichen Wesens hervorgekehrt, welche die Philosophen zur Verwertung schwacher Bilder und Gleichnisse, so einen Plato zur Benützung des Bildes von der Sonne, gezwungen haben. Die unendliche Majestät Gottes lasse sich auch nicht durch die Logiker in endliche Kategorien fassen und eingliedern[2]. Es erinnert diese Betonung der incomprehensibilitas et ineffabilitas der göttlichen Substanz an den Anfang der um Wilhelm von Champeaux und Anselm von Laon sich bewegenden ungedruckten Sentenzen der ersten Dezennien des 12. Jahrhunderts. Es ist dies nicht die Sprache eines Rationalisten. Deshalb sind auch die Worte des hl. Bernhard von Clairvaux: „Petrus Abaelardus christianae fidei meritum evacuare nititur, dum totum quod Deus est, humana ratione arbitratur se posse comprehendere"[3], wenn damit der prinzipielle Standpunkt Abälards gekennzeichnet werden sollte, sicherlich etwas pessimistisch gehalten.

Mit Abälards Überzeugung von der Unbegreiflichkeit der göttlichen Substanz steht in inniger Beziehung seine Anschauung, daß die Begriffe und Sätze der profanen Disziplinen nicht ohne weiteres auf theologische Materien anwendbar sind, sondern hier vielfach nur in einem übertragenen Sinne Geltung haben und für eine richtige Bezeichnung des Göttlichen erst hergerichtet werden müssen[4]. Die schon

---

[1] Theologia christiana l. 3, p. 1222 ff.

[2] „Ex his itaque liquidum est, quantae subtilitatis sit divina substantia atque animae a natura corporum disiuncta et a vigore nostrorum sensuum penitus remota. De qua si quid forte philosophi dicere animati sunt, ad similitudines et exempla se contulerunt ... sicut de Platone supra meminimus ad similitudinem solis cum de Deo loqui praesumeret recurrente. Quod autem illi quoque doctores nostri, qui maxime intendunt logicae, illam summam maiestatem, quam ignotum Deum esse profitentur, omnino ausi sunt non attingere, aut in numero rerum comprehendere, ex ipsorum scriptis liquidum est" (Theologia christiana l. 3, p. 1242). Über Platons Vergleich zwischen der Idee des Guten, d. h. der Gottheit als dem Weltbildner, und zwischen dem Lichte siehe Bäumker, Witelo, Münster 1908, 361.

[3] Ep. 191 ad Innocentium (M., P. L. CLXXXII 357).

[4] Theologia christiana l. 3, p. 1246 u. 1247. „Certum quippe est, quoniam unaquaeque sententia atque cuiuslibet artis tractatus propriis utitur verbis et unaquaeque doctrina propriis locutionibus gaudet, ... quanto magis ergo illius singularis et summi boni tractatores singularia verba habere oportuit, quibus id,

von den Vätern[1] ernsthaft erwogene Frage von der Anwendung der philosophischen Terminologie auf theologische Gegenstände wird von den Theologen des 12. Jahrhunderts im Hinblick auf Trinitäts- und Inkarnationslehre erörtert. Es spricht aus diesen terminologischen Überlegungen die Vorsicht, durch Verwendung philosophischer Begriffe und Formeln ja nicht die Reinheit der kirchlichen Lehre zu trüben. Bei Abälard haben diese Darlegungen eine Spitze gegen gewisse von ihm bekämpfte Dialektiker und verraten zugleich ein ziemliches Maß von Bewußtsein des eigenen dialektischen Könnens[2].

Schließlich wird man Abälards prinzipielle Auffassung des Verhältnisses von Glauben und Wissen schon deshalb nicht als rationalistisch bezeichnen können, weil er die Beziehung von auctoritas und ratio im Sinne der kirchlichen Theologen seiner Zeit festlegt. Der Satz „Restat itaque nunc nobis post auctoritatum fundamentum fulcimenta superinducere rationum“[3] bekundet ohne Zweifel das Bestreben, das Gleichgewicht der beiden treibenden Kräfte der scholastischen Methode, der auctoritas und ratio, zu wahren. Freilich bringt Abälard die Aussprüche der Philosophen unter den auctoritates unter.

Das Schlußergebnis dieser Untersuchungen dürfte die Feststellung sein, daß Abälards grundsätzliche Anschauung über das Verhältnis von Glauben und Wissen vom Vorwurf des Rationalismus mit guten Gründen freizusprechen ist.

c) Faktische Verwischung der Grenzen zwischen Glauben und Wissen als die Quelle von Abälards theologischen Irrungen.

Wenn Abälard auch das Verhältnis von Glauben und Wissen prinzipiell keineswegs im rationalistischen Sinne sich zurechtgelegt hat, so ist er doch in der faktischen und praktischen Anwendung

---

quod singulare est, singulariter efferretur, nec publicis et vulgaribus locutionibus illud ineffabile, illud incomprehensibile coerceretur. De quo si quid dicitur, aliqua similitudine de creaturis ad creatorem verba transferimus ... Unde in Deo nullum propriam inventionem vocabulum servare videtur, sed omnia, quae de eo dicuntur, translationibus et parabolicis aenigmatibus involuta sunt“ (ebd. 1246).

[1] Grabmann, Geschichte der scholastischen Methode I 353.

[2] „Quas (sc. similitudines) tamen possumus aggrediemur, maxime ut pseudodialecticorum importunitatem refellamus, quorum disciplinas et nos paululum attingimus, atque adeo in studiis eorum profecimus, ut Domino adiuvante, ipsis in hac re per humanas rationes, quas solas desiderant, satisfacere nos posse confidamus“ (ebd. 1247).

[3] Introd. ad theol. l. 2 (ebd. 1039).

der ratio, der Philosophie, auf theologische Fragen über die durch die kirchliche Lehre gesteckten Grenzen hinausgegangen und hat hierdurch die Verurteilung einer Reihe seiner Sätze und die Reaktion der streng kirchlichen theologischen Kreise seiner Zeit beursacht. Eine eingehende Erörterung der Capitula Abaelardi a Concilio Senonensi et ab Innocentio II (16. Juli 1141) damnata[1] liegt außerhalb des Rahmens unserer Geschichte der scholastischen Methode. Es gehören diese Irrtümer zu einem Teile der Gottes- und Trinitätslehre an, insofern Abälard den realen Unterschied der göttlichen Personen verwischte und damit den Sabellianismus erneuerte, die Gleichwesentlichkeit des Heiligen Geistes mit Vater und Sohn in Abrede stellte und den Heiligen Geist als Weltseele hinstellte, ohne jedoch aus letzterer Lehre die pantheistischen Konsequenzen zu ziehen[2]. Ein anderer Teil von Irrtümern gehört der Inkarnationslehre, sowohl der Christologie wie der Soteriologie, an. Die Behauptung, daß „haec persona, quae Christus est", keine von den drei göttlichen Personen ist, klingt an den Nestorianismus an. Abälard hatte überhaupt von der hypostatischen Union und deren Konsequenzen für Christi Menschheit und für Christi Heilstat keine klare und richtige Vorstellung. Aus der Annahme einer im Grunde genommen akzidentellen Einheit zwischen dem Sohne Gottes und der menschlichen Natur in Christus, nicht aus einer bloßen Außerachtlassung der communicatio idiomatum ist es erklärlich, wenn Abälard schreibt: „Deus igitur nec caro nec homo proprie dicendus est."[3] In dieser unrichtigen Vorstellung von der hypostatischen Union bei Abälard liegt auch die Wurzel der drei berühmten Systeme über die hypostatische Union, welche bei Petrus Lombardus[4] angeführt und noch bei Thomas von Aquin[5] in scharfsinniger Weise kritisiert werden. Bei Abälard und seiner Schule ist fernerhin der christologische Nihilianismus

---

[1] Vgl. Duplessis d'Argentré, Collectio iudiciorum de novis erroribus etc. I, Paris. 1728, 21—24 (Text der capitula und observationes); Mansi, Collectio maxima conciliorum XXI 568; W. Meyer, Die Anklagesätze des hl. Bernhard gegen Abälard (vgl. oben S. 170); Denzinger-Bannwart, Enchiridion[10] 368 ff. Eine gründliche dogmengeschichtliche Würdigung dieser Irrtümer gibt E. Portalié in dem Artikel „Abélard" (Articles condamnés par Innocent II) im Dictionnaire de théologie catholique I 43—48.

[2] Zur Trinitätslehre Abälards vgl. J. Bach, Dogmengeschichte des Mittelalters II 51—58; De Régnon, Études de la théologie positive sur la sainte Trinité II, Paris 1892, 65—87.

[3] Introductio ad theologiam l. 3, p. 1107.

[4] Sent. III, d. 6—9.

[5] S. th. 3, q. 2, a. 6.

des 12. Jahrhunderts, der noch in der zweiten Hälfte dieses Jahrhunderts vielumstrittene Satz: „Christus, secundum quod homo, non est aliquid", d. h. Christi Leib und Seele sind keine substantielle Realität des inkarnierten Logos, grundgelegt. Eine unausbleibliche Konsequenz des Nihilianismus ist der christologische Adoptianismus des 12. Jahrhunderts[1]. Wie jeder christologische Irrtum sich auf soteriologischem Gebiete in seinen Wirkungen äußert, so entspricht auch bei Abälard einer an Nestorius anklingenden Auffassung der Einheit zwischen dem Logos und der Menschheit Christi auf soteriologischem Gebiete die rationalisierende Herabminderung der Heilstat Jesu zu einer bloß ethischen Leistung, zur Offenbarung der Liebe Gottes im Tode Jesu, um Gegenliebe zu erwecken[2]. Als weitere irrige Sätze Abälards über Christus und sein Werk sind die Leugnung der Höllenfahrt des Herrn, die Zuteilung der Wiederkunft beim Weltgericht an den Vater und die Bestreitung der Schlüsselgewalt bei den Nachfolgern der Apostel zensuriert. Nestorianismus in der Christologie geht mit Pelagianismus auf dem Gebiete der Gnadenlehre Hand in Hand. Daher bei Abälard die Leugnung der Erbsünde als Schuld und die Abschwächung des Begriffes der Gnade. Der Rest der Capitula Abaelardi damnata ist ethischen Inhalts. Es tritt in der Ethik der göttliche Wille als objektive Sittennorm praktisch zurück und kommt hierdurch ein ziemlich schrankenloser Subjektivismus zur Geltung[3].

Es stehen die zensurierten Sätze Abälards zueinander in innerer Beziehung, gewähren gewissermaßen ein einheitliches Bild. Hieraus läßt sich auch auf gemeinsame Ursachen und Voraussetzungen dieser Irrtümer schließen. Man ist berechtigt, Abälards Irrtümer und Übertreibungen mit seinem leidenschaftlichen und wankelmütigen Charakter, mit seinen fortwährenden Kämpfen gegen zwei entgegengesetzte Klassen von Feinden, gegen konservative Theologen und

---

[1] Vgl. E. Portalié, Adoptianisme au XII[e] siècle, im Dictionnaire de théologie catholique I 413—418 und die daselbst angegebenen Quellen und neueren Darstellungen. Zu dem bei Abälard beanstandeten Satze: „Quod nec Deus et homo neque haec persona, quae Christus est, sit tertia persona in Trinitate" siehe auch B. Geyer, Die Sententiae divinitatis, Münster 1909, 25.

[2] Über die Soteriologie Abälards handeln: J. Gottschick, Studien zur Versöhnungslehre des Mittelalters I, in der Zeitschrift für Kirchengeschichte XXII (1901) 423 ff; Loofs, Dogmengeschichte[4] 507 ff; Muth, Artikel „Abälard" in Buchbergers Handlexikon I 5.

[3] J. Schiller, Abälards Ethik im Vergleich zur Ethik seiner Zeit, München 1906, 27.

gegen Dialektiker, in Berührung zu bringen. Man kann mit gutem Grunde auch darauf hinweisen, daß dazumal die theologische Terminologie in der Trinitätslehre und Christologie durch die Scholastik noch nicht genügend ausgeprägt war, daß die antike Philosophie noch recht fragmentarisch bekannt war. Desgleichen standen dieser Epoche der abendländischen Scholastik die terminologischen Errungenschaften der christologischen und trinitarischen Kämpfe der Väterzeit noch nicht zur Verfügung. Erst die Übersetzung des theologischen Hauptwerkes des Johannes von Damaskus durch Burgundio von Pisa vermittelte der Frühscholastik die Kenntnis der griechischen Väterlehre über Trinität und Inkarnation. Die theologischen Schriften des Boethius lösten vorerst keineswegs alle Schwierigkeiten der trinitarischen und christologischen Terminologie und wurden zudem von Abälard nicht in dem Maße, wie dies von seiten Gilberts de la Porrée geschah, durchdrungen und verwertet.

Außer diesen allgemeineren Ursachen kommt als Quelle für Abälards theologische Neologien hauptsächlich seine faktische Verwischung der Grenzen zwischen Glauben und Wissen, zwischen Philosophie und Theologie in Betracht.

Wenn Abälard auch, wie oben erwiesen wurde, keineswegs programmatisch den Rationalismus vertreten und grundsätzlich an dem Ideal des „Credo, ut intelligam" festgehalten hat, so hat er doch tatsächlich in seinen wissenschaftlichen Arbeiten keine deutliche Demarkationslinie zwischen philosophischer und theologischer Arbeit gezogen und dadurch eine Konfusion von Philosophie und Theologie in seiner wissenschaftlichen Lebensarbeit hervorgerufen. In diesem Sinne, wenn nicht Abälards prinzipielle Auffassung, sondern sein praktisches und faktisches Arbeiten getroffen ist, hat die von Bernhard von Clairvaux und Wilhelm von St Thierry erhobene Anklage auf rationalistische Tendenzen ein unleugbares fundamentum in re[1]. Es haben die Väter der Synode von Sens denn auch keinen prinzipiellen Irrtum Abälards über Glauben und Wissen unter den verurteilten Sätzen aufgeführt, wohl aber im Schreiben an Innozenz II. seine praktische Überspannung der natürlichen Vernunft in der Erörterung der Glaubensgeheimnisse in scharfen Worten gerügt[2].

---

[1] De Régnon (Études de la théologie etc. 31) bemerkt zutreffend: „Cette accusation de Guillaume est fausse, si elle vise les dispositions personnelles d'Abélard; mais elle porte juste, si elle s'applique à son œuvre, où règne une véritable confusion entre la foi et la conviction rationelle."

[2] M., P. L. CLXXXII 357.

Daß unser Scholastiker tatsächlich die Vernunft, die Dialektik, in der Trinitätslehre auf Kosten des Glaubens und des Geheimnischarakters der Glaubenslehre betont hat, entnehmen wir auch aus einem Briefe des ungemein maßvollen und abgeklärten Theologen Walter von Mortagne. Dieser schreibt in einem Briefe an Abälard[1], daß er von dessen Schülern seinen Scharfsinn und seine Weisheit habe rühmen hören, daß er aber auch von eben diesen Schülern erfahren habe, ihr Lehrer sei im stande, spekulativ zu erweisen und restlos zu erklären, wie die drei göttlichen Personen in der Einheit der Wesenheit sind und die Einheit der Wesenheit in der Dreiheit der Personen ist, wie der Sohn aus dem Vater gezeugt ist und der Heilige Geist aus Vater und Sohn hervorgeht[2]. Doch Walter stößt sich weniger an diesen Schüleraussagen als an Äußerungen in Abälards „Theologia". Er fordert letzteren deshalb über eine Reihe von Fragen zur Diskussion auf. Der Hauptpunkt ist der Geheimnischarakter der Trinität und der andern großen Mysterien des Christentums. Er hebt hervor, daß Abälard bei seiner Weisheit und Bescheidenheit unmöglich mit den so zahlreichen und klaren Autoritäten in Widerspruch treten könne, die da eine „perfecta et plena sanctae trinitatis notitia" als hienieden unmöglich dargestellt hätten. Auch Vernunftgründe, z. B. unsere unvollkommene Kenntnis über die Geschöpfe, ja über die Natur von Leib und Seele, erwiesen jedwedes Streben nach einer begreifenden Erkenntnis des Trinitätsgeheimnisses als unmögliches Beginnen. Walter schließt seinen Brief mit der Bemerkung, er habe keineswegs seinen Adressaten, der doch in der Theologie alle überrage, belehren wollen, er wünsche nur von Abälard eine briefliche Aufklärung darüber, wie weit sich dieser die Grenzen des menschlichen Erkennens im Reiche der übernatürlichen Wahrheit hienieden ausgedehnt denke[3].

---

[1] D'Achery, Spicilegium II, Paris. 1681, 473—479: Epistola 5 Gualteri Episcopi Laudunensis.

[2] „Quidam disciputi vestri subtilitatem et sapientiam vestram, sicut iustum est, late et gloriose praedicantes, affirmant inter cetera vos in tantum esse rimatum sanctae Trinitatis profunda mysteria, quod perfecte cognoscatis, qualiter tres personae sunt in una divina essentia et in personarum pluritate unitas divinae essentiae. Dicunt etiam, quod ad plenum disserere et aliis intimare soleatis, qualiter a Patre sit genitus Filius et qualiter Spiritus Sanctus procedat ab utroque."

[3] „Haec scripsi vobis non praesumens vos docere, qui in divina Scriptura prae ceteris eminetis, sed per litteras vestras scire desidero, si in notitia Dei vos imperfectum esse credatis aut si iam in hac vita ad summum eius augmentum vos pervenisse confidatis."

Eine Verwischung der Grenzen zwischen Glauben und Wissen, zwischen Philosophie und Theologie hat Abälard hauptsächlich dadurch betätigt, daß er in seiner Begeisterung für die antiken Philosophen diesen eine Erkenntnis der Trinität zugeschrieben hat. Er führt als Zeugen und Träger solcher Erkenntnis des dreieinigen Gottes den Merkurius Trismegistus, sodann Plato, Makrobius, Virgilius, Seneka usw. an[1]. In der platonischen Lehre vom *νοῦς* und von der Weltseele sieht er das christliche Dogma vom Sohne Gottes und vom Heiligen Geiste. Nach Abälard gründet dieser Einblick der heidnischen Philosophen in das Grundgeheimnis des Christentums auf einem revelare von seiten Gottes[2]. Indessen ist diese revelatio, wie Abälard in seinem Kommentar zum Römerbrief dartut, nichts anderes als eine Vernunfterkenntnis, die von den Werken Gottes zum Wesen Gottes vordringt[3]. Damit ist die Trinität zu einer dem vernünftigen Denken ohne übernatürliche Offenbarung zugänglichen Wahrheit gemacht. Bernhard hat deshalb seinem Gegner vorgehalten, daß derselbe in seinem Bemühen, Plato zum Christen zu machen, sich selbst als Heiden bekunde[4].

Abälard hat den Gedanken einer Konkordanz zwischen heidnischer Weltweisheit und christlicher Glaubenslehre in die abendländische Scholastik zudem mit Berufung auf patristische Zeugnisse hineingeworfen, einen Gedanken, der auch in der Ära der Hochscholastik erwogen wurde und noch in den folgenden Jahrhunderten die Geister beschäftigte. Von den Scholastikern des 13. Jahrhunderts haben insbesondere Thomas von Aquin[5] und Ulrich von Straßburg[6] sich die Frage, ob die heidnischen Philosophen — es kehren hier Hermes Trismegistus und Plato wieder — eine Erkenntnis der Trinität besessen, ernsthaft vorgelegt und entschieden verneint. Als

---

[1] Theologia christiana l. 1, p. 1139—1166. Introductio ad theologiam l. 1, p. 1009—1035. Vgl. hierüber Th. Heitz, Essai historique etc. 21 ff; E. Kaiser, Pierre Abélard critique 123—182.

[2] „Quam quidem (sc. divinae trinitatis distinctionem) divina inspiratio et per prophetas Iudaeis et per philosophos Gentibus dignata est revelare“ (Theologia christiana l. 1, p. 1144).

[3] „Deus illis revelavit. Quia per rationem, quam Deus eis contulit, ex visibilibus ipsius operibus divina Trinitas innotuit, et per effecta sua ipse artifex sui notitiam eis impertit“ (In ep. ad Rom. 803).

[4] E. Kaiser a. a. O. 141.

[5] S. th. 1, q. 32, a. 1 ad 1. Vgl. hierzu L. Janssens, Tractatus de Deo trino, Friburgi Brisg. 1900, 343—417.

[6] Summa de bono l. 1, tr. 1, c. 2.

in der Renaissance die Werke der Antike, die Schriften der heidnischen Philosophen, Dichter, Redner und Geschichtschreiber in größerem Umfange bekannt wurden, da traten Männer, welche zugleich Theologen und Humanisten waren, dem Gedanken einer Übereinstimmung zwischen heidnischer Philosophie und christlichem Glauben wieder näher und suchten die Glaubens- und Sittenlehren aus Aussprüchen der Klassiker zu erweisen. So ist uns aus der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts handschriftlich ein apologetisch-religionsgeschichtliches Werk des italienischen Dominikaners Raphael de Pornaxio mit dem Titel „De consonantia nature et gratie" erhalten. In dieser Nikolaus V. gewidmeten Schrift ist fortlaufend der Text der Evangelien durch Aussprüche heidnischer Schriftsteller, wie Cicero, Seneka, Plato, Aristoteles, Ovid, Virgil, Tacitus und Livius, glossiert, und es soll dadurch die Übereinstimmung dieser Klassiker mit dem Evangelium erwiesen werden[1].

In ähnlichen Gedankengängen bewegt sich auch das bedeutsame Werk „De perenni philosophia" des vatikanischen Bibliothekars Agostino Steuco († 1549), welches in großem Stile den Nachweis zu erbringen sucht, daß die Wahrheiten des Christentums über Gott der Substanz nach schon Besitztum der vorchristlichen Philosophie gewesen seien[2].

§ 3. Abälards Sic-et-non-Methode.

a) Analyse und Tendenz.

Wenn man Abälard im Zusammenhang mit der scholastischen Methode nennt, dann denkt man meist an seine Schrift „Sic et non". Im Hinblick auf diese Schrift und den Einfluß derselben auf die Folgezeit ist Abälard von F. Picavet[3] und neuerdings von G. Robert[4]

---

[1] Vgl. hierüber L. Pastor, Geschichte der Päpste seit Ausgang des Mittelalters I[3 u. 4], Freiburg i. Br. 1901, 359 u. 540. Zu den drei von Pastor aufgefundenen Handschriften (Cod. 69 der Stadtbibliothek von Frankfurt, Cod. 60 der Biblioteca communale von Perugia, Cod. V 4 G. 154 der Studienbibliothek von Salzburg) sei noch Cod. Cent. III 59 der Stadtbibliothek von Nürnberg verzeichnet.

[2] Augustini Steuchi Eugubini Episcopi Kisami, Apost. Sedis Bibliothecarii, viri doctissimi, de perenni philosophia libri 10, Basileae 1542. Die Handschrift dieses Werkes ist Cod. Vat. lat. 6377. Vgl. über dasselbe O. Willmann, Geschichte des Idealismus III[2] 172 f; E. Commer, Die immerwährende Philosophie, Wien 1898, 24 ff.

[3] Abélard et Alexandre de Hales, créateurs de la méthode scolastique, Paris 1896.

[4] Les Écoles et l'enseignement de la théologie pendant la première moitié du XII[e] siècle, Paris 1909, chapitre 7: Abélard créateur de la méthode de la théo-

als „créateur de la méthode scolastique" bezeichnet worden. Um feststellen zu können, ob diese Behauptung richtig ist, um die Bedeutung dieses Werkes Abälards für den Werdegang des Scholastizismus zu bemessen, müssen wir eine Analyse der hier von unserem Scholastiker angewendeten wissenschaftlichen Arbeitsweise geben, sodann Sinn, Zweck und Wert dieser Arbeitsweise unter Zurückweisung irriger Beurteilung bestimmen und schließlich auch diese Sic-et-non-Methode in den geschichtlichen Zusammenhang hineinstellen und besonders deren Einwirken auf die folgenden Epochen der Scholastik schildern.

Abälards „Sic et non" ist eine Kompilation von anscheinend sich widersprechenden Texten aus Schrift und Vätern über 150 wichtige theologische Fragen. Der methodologische Schwerpunkt dieser Schrift liegt auf dem Prologus, welcher die Regeln für einen Ausgleich dieser sich widersprechenden auctoritates gibt[1]. An der Spitze steht der Gedanke, daß es bei der Fülle des überkommenen traditionellen Materials verständlich ist, wenn einzelne Aussprüche der heiligen Väter nicht bloß voneinander verschieden, sondern einander entgegengesetzt erscheinen. Weiterhin ist hervorgehoben, daß man deshalb die heiligen Väter nicht aburteilen dürfe, denselben nicht Irrtum oder Lüge vorwerfen könne, daß man vielmehr an seine eigene beschränkte Auffassungskraft denken solle[2].

Alsdann geht Abälard daran, Regeln oder methodische Gesichtspunkte anzugeben, auf Grund deren ein Ausgleich solch sich widersprechender auctoritates angestrebt und auch bewerkstelligt werden kann.

1. Vor allem ist zu untersuchen, ob solche Texte, welche andern Texten entgegenstehen und wahrheitswidrig zu sein scheinen, denn auch echt, authentische Väteraussprüche sind. Es sind ja vielfach apokryphe Schriften Kirchenvätern zugeschrieben worden, um durch solche Titelüberschriften größere Autorität zu erhalten. Ferner sind

---

logie scolastique et introducteur de la „disputatio" dans l'enseignement théologique 150—178.

[1] Der Prologus ist abgedruckt bei M., P. L. CLXXVIII 1339—1349.

[2] „Cum in tanta verborum multitudine nonnulla etiam sanctorum dicta non solum ab invicem diversa, verum etiam invicem adversa videantur, non est temere de his iudicandum, per quos mundus ipse iudicandus est ... nec tamquam mendaces eos arguere aut tamquam erroneos contemnere praesumamus. ... Ad nostram itaque recurrentes imbecillitatem nobis potius gratiam intelligendo deesse quam eis scribendo defuisse credamus" (ebd. 1339).

sogar in den Text der Heiligen Schrift und darum um so mehr in die Schriften der heiligen Väter, denen doch nicht dieselbe Autorität wie der Bibel zukommt, durch das Versehen der Abschreiber Fehler hineingekommen[1].

2. Weiterhin können solche gegensätzliche Texte in Einklang gebracht werden, wenn man sich darüber vergewissert, ob die betreffenden Schwierigkeiten bereitenden Äußerungen nicht später, nach besser erkannter Wahrheit von dem Autor widerrufen worden sind — man denke an Augustins Retraktationen —, wenn man sich fragt, ob es sich um die eigene Ansicht des Vaters oder bloß um ein Referat über fremde Meinungen handelt, ob das fragliche Diktum nur ein aufgerolltes Problem oder aber eine These, eine definitive Behauptung vorstellt[2].

3. Wenn über ein und denselben Punkt sich widersprechende kirchliche Dekrete, Kanones vorliegen, so ist die Tendenz, der Verpflichtungscharakter solcher Entscheidungen genau zu prüfen. Man muß in solchen Fällen genau prüfen, was streng verpflichtende Vorschrift ist, was durch Dispensen gemildert und erlaubt ist, was lediglich Rat und Direktive zu höherer Vollkommenheit ist. Handelt es sich um streng verpflichtende Vorschriften, so ist wieder zu unterscheiden, ob es sich um ein allgemeines oder ein partikuläres Gesetz handelt. Es sind auch die Zeiten und Gründe der Dispensen im Auge zu behalten, da oftmals etwas, was zu einer Zeit gestattet war, zu andern Zeiten verboten gewesen ist[3].

---

[1] „Illud quoque diligenter attendi convenit, ne, dum aliqua nobis ex dictis sanctorum obiciuntur, tamquam sint opposita vel a veritate aliena, falsa tituli inscriptione vel scripturae ipsius corruptione fallamur. Pleraque enim apocrypha ex sanctorum nominibus, ut auctoritatem habeant, intitulata sunt; et nonnulla in ipsis etiam divinorum Testamentorum scriptis scriptorum vitio corrupta sunt" (ebd. 1340 u. 1341).

[2] „Nec illud minus attendendum esse arbitror, utrum talia sint ea, quae de scriptis sanctorum proferuntur, quae vel ab ipsis alibi retractata sint et cognita postmodo veritate, correcta, sicut in plerisque beatus egerit Augustinus; aut magis secundum aliorum opinionem quam secundum propriam dixerint sententiam . . . aut sub quaestione potius reliquerunt ea inquirentes quam certa definitione terminarent" (ebd. 1341 u. 1342).

[3] „Diligenter et illud discutiendum est, cum de eodem diversa dicuntur, quid ad praecepti coarctationem, quid ad indulgentiae remissionem vel ad perfectionis exhortationem intendatur, ut secundum intentionum diversitatem adversitatis quaeramus remedium; si vero praeceptio est, utrum generalis an particularis, id est an ad omnes communiter an ad aliquos specialiter directa. Distinguenda quoque tempora sunt et dispensationum causae, quia saepe quod uno tempore est concessum,

4. Eine Lösung von patristischen Schwierigkeiten, eine Konkordanz sich entgegenstehender Vätertexte wird sich sehr häufig durch den Nachweis erzielen lassen, daß ein und dieselben Worte und Termini von verschiedenen Autoren in verschiedenem Sinne in Anwendung gebracht sind [1].

5. Versagen die vorgenannten methodischen Hilfsmittel und handelt es sich um einen wirklichen Widerspruch zwischen Väteraussprüchen, so sind diese auctoritates miteinander zu vergleichen und gegenseitig abzuwägen. Der besser begründeten und wichtigeren Autorität ist dann der Vorzug zu geben [2].

Es ist auch kein Wunder, daß bei der großen Fülle des patristischen Materials einzelne Dissonanzen sich vorfinden, die sich nicht ausgleichen lassen. Es wäre gefehlt, in solchen Fällen die Väter der Lüge oder der Anmaßung zu zeihen [3]. Es müssen die Schriften der Väter nicht mit der Verpflichtung des Glaubens gelesen werden, es kommt bei ihrer Lektüre die Freiheit des Urteils zur Geltung [4]. Man muß eben einen deutlichen Strich machen zwischen der Autorität des Alten und Neuen Testamentes und zwischen der nichtbiblischen christlichen Literatur. Wenn in der Heiligen Schrift uns etwas Unverständliches begegnet, so dürfen wir nicht sagen: „Der Hagiograph hat hier nicht die Wahrheit gesagt", sondern wir können nur sagen: „Der Kodex bietet hier eine verderbte Lesart oder der Kommentator interpretiert nicht richtig oder ich verstehe diese Stelle nicht." Anders ist es bezüglich der nichtbiblischen christlichen Literatur, also auch bezüglich der Werke der Väter. Wenn hier der Leser sich über den Sinn einer Stelle nicht klar werden kann, so

---

alio tempore reperitur prohibitum; et quod ad rigorem saepius praecipitur, ex dispensatione nonnumquam temperatur. Haec autem in institutionibus ecclesiasticorum decretorum vel canonum distingui maxime necesse est" (M., P. L. CLXXVIII 1344).

[1] „Facilis autem plerumque controversiarum solutio reperietur, si eadem verba in diversis significationibus a diversis auctoribus posita defendere poterimus" (ebd. 1344).

[2] „His omnibus praedictis modis solvere controversias in scriptis sanctorum diligens lector attentabit. Quod si forte adeo manifesta sit controversia, ut nulla possit absolvi ratione, conferendae sunt auctoritates, et quae potioris est testimonii et maioris confirmationis, potissimum retinenda" (ebd. 1345).

[3] „Quid itaque mirum, cum ipsos etiam prophetas et apostolos ab errore non penitus fuisse constet alienos, si in tam multiplici sanctorum Patrum scriptura nonnulla propter supra positam causam erronee prolata atque scripta videantur" (ebd. 1345).

[4] „Quod genus litterarum non cum credendi necessitate, sed cum iudicandi libertate legendum est" (ebd. 1347).

steht es ihm frei, sich für oder gegen diese Stelle zu entscheiden. Er kann Aussprüche, die ihm unverständlich oder unrichtig erscheinen, ganz wohl ablehnen, es sei denn, daß ein triftiger Vernunftgrund oder ein Bibeltext zu Gunsten solcher Aussprüche vorliegt[1].

Am Schlusse des Prologs macht uns Abälard mit dem Zwecke, den er bei Abfassung seiner Schrift „Sic et non" verfolgt, vertraut. Er will eine Summe sich anscheinend widersprechender Vätertexte zusammenstellen und er hat hierbei gerade solche Vätertexte im Auge, deren Harmonisierung verwickelter Natur ist, eine quaestio, ein Problem bedeutet und dadurch für junge Theologen eine Gelegenheit zur Übung in der Ergründung der Wahrheit und zur Hebung des Scharfsinnes darbietet. Die Frage, die beharrliche Übung in der Fragestellung und Erörterung von Fragen ist ja der erste Schlüssel der Weisheit. Er beruft sich hier auf die Worte, mit welchen Aristoteles, „philosophus ille omnium perspicacissimus", das siebte Kapitel seiner Kategorien, die Lehre von der Relation, abschließt: „Vielleicht ist es schwer, über diese Fragen sich bestimmt auszusprechen, wenn man sie nicht wiederholt erwogen hat; wenn man aber die Bedenken, die Zweifel über einzelne Fälle erörtert, so ist dies nicht unnütz."[2] Der Zweifel drängt uns nämlich zur Untersuchung, die Untersuchung führt uns zur Wahrheit. Abälard beruft sich für die Berechtigung der Frage, des Zweifels und der Untersuchung im Bereiche des theologischen Arbeitens auf das Wort des göttlichen Heilandes: „Suchet, und ihr werdet finden, klopfet an, und es wird euch aufgetan werden" (Mt 7, 7) und auf das Beispiel des göttlichen Heilandes, der als zwölfjähriger Knabe im Tempel gefunden werden wollte, wie er in der Mitte der Gesetzeslehrer saß und Fragen an sie richtete.

---

[1] „Cui tamen ne intercluderetur locus et adimeretur posteris ad quaestiones difficiles tractandas atque versandas linguae et styli saluberrimus labor, distincta est a posteriorum libris excellentia canonicae auctoritatis Veteris et Novi Testamenti. Ibi si quid veluti absurdum moverit, non licet dicere: ‚Auctor huius libri non tenuit veritatem; sed aut codex mendosus est, aut interpres erravit aut tu non intelligis.' In opusculis autem posteriorum, quae libris innumerabilibus continentur, si qua forte propterea putantur a vero dissentire, quia non ut dicta sunt intelliguntur, tamen liberum habet ibi lector auditorve iudicium, quod vel approbet, quod placuerit, vel improbet, quod offenderit, et ita cuncta huiusmodi, nisi vel certa ratione vel illa canonica auctoritate defendatur, ut demonstretur sive omnino ita esse sive fieri potuisse, quod vel ibi disputatum est vel narratum est; si cui displicuerit, aut credere voluerit, non reprehenditur" (ebd. 1347).

[2] Categ. 7 (8 b 21).

Die Lust zum Erforschen und Untersuchen der Wahrheit wird um so mehr geweckt, wenn die Schwierigkeiten, die Probleme sich an Aussprüche der Väter knüpfen, deren Schriften doch so hohe Autorität zukommt. Um den Leser davon zu überzeugen, daß die Schrift „Sic et non" nur authentische, keine apokryphen Vätertexte enthalten und auch keine späterhin rektifizierte und retraktierte Väterzitate darbieten werde, will Abälard seiner Kompilation von patristischen Stellen das sog. Gelasianische Bücherdekret und Exzerpte aus Augustins Retraktationen vorausschicken[1].

Diese Analyse des Prologus von Abälards „Sic et non" gibt uns auch die Anhaltspunkte zu einer richtigen Einschätzung des Sinnes, Zweckes und Wertes der von ihm hier vorgelegten Sic-et-non-Methode, orientiert uns über die wahre Tendenz dieser seiner Arbeit und Arbeitsweise. Man hat vielfach behauptet und behauptet es auch jetzt noch, daß Abälard mit seiner Schrift „Sic et non" und mit seiner im Prologus programmatisch entwickelten Sic-et-non-Methode die Autorität der Tradition, der Väter erschüttern und im Geiste seiner Leser den Zweifel an der Festigkeit und Einhelligkeit der kirchlichen Überlieferung wachrufen wollte. Für diese Auffassung tritt besonders G. Reuter[2] ein. Nach ihm will Abälards Buch

---

[1] „His autem praelibatis, placet, ut instituimus, diversa sanctorum Patrum dicta colligere, quando nostrae occurrerint memoriae, aliqua ex dissonantia, quam habere videntur, quaestionem contrahentia, quae teneros lectores ad maximum inquirendae veritatis exercitium provocent et acutiores ex inquisitione reddant. Haec quippe prima sapientiae clavis definitur assidua scilicet seu frequens interrogatio; ad quam quidem toto desiderio arripiendam philosophus ille omnium perspicacissimus Aristoteles in praedicamento ad aliquid studiosos adhortatur, dicens: ‚Fortasse autem difficile est de huiusmodi rebus confidenter declarare, nisi pertractatae sint saepe. Dubitare autem de singulis non erit inutile.' Dubitando enim ad inquisitionem venimus; inquirendo veritatem percipimus; iuxta quod et Veritas ipsa: ‚Quaerite, inquit, et invenietis, pulsate et aperietur vobis' (Mt 7, 7). Quae nos etiam proprio exemplo moraliter instruens, circa duodecimum aetatis suae annum sedens et interrogans in medio doctorum inveniri voluit, potius discipulis nobis formam per interrogationem exhibens quam magistri per praedicationem, cum sit lumen in ipsa Dei plena ac perfecta sapientia. Cum autem aliqua Scripturarum inducuntur dicta, tanto amplius lectorem excitant et ad inquirendam veritatem alliciunt, quanto magis Scripturae ipsius commendatur auctoritas. Unde placuit nobis huic operi nostro, quod ex sanctorum dictis compilavimus in unum volumen congregatis, decretum illud Gelasii papae de authenticis libris praescribere, quo videlicet sciatur nihil vos hic ex apocryphis induxisse. Excerpta etiam Retractationum beati Augustini adiunximus, ex quibus appareat nihil hic ex his, quae ipse retractando correxerit, positum esse" (M., P. L. CLXXVIII 1349).

[2] Gesch. der religiösen Aufklärung im Mittelalter I (1875) 220 u. 335 A. 22.

„Sic et non" zeigen, daß „die Väter, deren Aussprüche der Voraussetzung nach die Glieder einer Kette bilden sollen, statt sich zusammenzufügen, offenbar auseinandergehen, nicht bloß in den nebensächlichen Dingen, sondern in den wichtigsten". Dem Buche „Sic et non" wohnt nach Reuter eine skeptische oder oppositionelle Tendenz inne. Dieser Ansicht schließt sich auch S. M. Deutsch[1] an. Er findet schon in der Tatsache, daß Abälard die von ihm gesammelten Dicta unter dem Gesichtspunkte des Widerspruches zusammenstellt, die Tendenz dieser Arbeit deutlich ausgedrückt. Es sollte die Zwiespältigkeit der Tradition gegenüber der bisherigen Anschauung von deren Einheit dargetan werden. „Daß selbständige Untersuchung mit dem Rechte freier Kritik, erneute und fortgesetzte Kritik notwendig sei, das ist es, was Abälard durch jene Schrift darzutun beabsichtigt. Die Bahn wollte er dem Denken frei machen, indem er zeigte, daß es nicht möglich sei, ohne selbständiges Urteil auch nur in der Tradition sich zurechtzufinden." Nach dem Urteile von Nitzsch[2] war der „Zweck der Abfassung dieser Schrift schwerlich nur der, den Forschergeist anzuregen, vielmehr Hinwegräumung des Wahns einer konstanten einhelligen Überlieferung. Daher erachteten Katholiken, wie Martène und Durand, das ihnen keineswegs unzugängliche Werk aeternis tenebris potius quam luce dignum". Loofs[3] spricht sich dahin aus, daß „Abälard in seinem ‚Sic et non' das ‚Ja' und ‚Nein' der Tradition schwerlich allein deshalb betont habe, um der dialektischen Kunst die Aufgabe zu stellen, ein remedium adversitatis zu suchen, daß er vielmehr wie vielleicht schon Stephanus Gobarus dem Traditionalismus Schwierigkeiten habe bereiten wollen". Auch bei A. Harnack[4] erscheint die Schrift „Sic et non" in Parallele mit Paul von Samosata und Marzell von Ancyra, den Kritikern des kirchlichen Christentums in der ältesten Zeit, sowie mit Stephanus Gobarus (6. Jahrhundert). „Abälard ist", so äußert sich Harnack[5] an einer andern Stelle, „dem bloßen Autoritätsglauben — wenn auch längst nicht überall — entgegengetreten; er wollte wissen, was er glaubte, und er wollte zeigen, wie unsicher und widerspruchsvoll die unkontrollierte Orthodoxie und die für unfehlbar ausgegebene Überlieferung sei."

---

[1] Peter Abälard, ein kritischer Theologe des 12. Jahrh., Leipzig 1883, 159 ff.
[2] Artikel „Abälard" in Herzogs Real-Enzyklopädie I[3] 20—21.
[3] Artikel „Dogmengeschichte" ebd. IV[3] 754.
[4] Lehrbuch der Dogmengesch. I[4], Tübingen 1909, 26 A. 3.
[5] Dogmengeschichte[4], Tübingen 1905, 330.

Gegenüber diesen Behauptungen, daß Abälard durch seine Schrift „Sic et non“ und die im Vorwort derselben ausgesprochenen methodischen Grundsätze die Autorität der kirchlichen Tradition erschüttern wollte, spricht eine große Reihe von Autoren dem Buche „Sic et non“ und der Sic-et-non-Methode entschieden diese skeptische und oppositionelle Tendenz ab. Als Vertreter dieser Anschauung seien genannt: Ch. de Rémusat[1], J. E. Erdmann[2], E. Kaiser[3], Portalié[4], G. Robert[5], J. A. Endres[6], Bäumker[7], G. v. Hertling[8]. „Väterstellen setzt er“, bemerkt Bäumker, „wie ein Ja und Nein gegenüber, nicht um durch den Nachweis des Widerspruches alle Autorität als eitel zu erweisen, sondern um durch die Bearbeitung und Distinktion der Begriffe, durch den Hinweis auf die Verschiedenheiten von Art und Zeit und Zusammenhang den Widerspruch aufzulösen und zu harmonisieren.“

Schon unsere obige Analyse des Gedankenganges des Prologus zum Buche „Sic et non“ dürfte ersehen lassen, daß die zweite Beurteilung des Sinnes und der Tragweite von Abälards Sic-et-non-Methode dem Text und Kontext unseres Scholastikers eher entspricht, und daß sonach dieser keinen Vorstoß gegen die Autorität der Väter machen wollte. Außerdem scheint mit einer skeptischen und destruktiven Tendenz dieser Schrift die Tatsache nicht gut vereinbar zu sein, daß gerade dieses Buch in dem Kampfe des hl. Bernhard und des Wilhelm von St Thierry gegen Abälards Irrtümer keine Rolle spielt[9]. Wenn der Satz Thaners[10]: „Die Methode des Sic et non wirkte revolutionär, wie die Erfindung einer neuen Methode revolutionär wirkt“, auf Richtigkeit beruhen würde, dann wäre

---

[1] Abélard II[2], Paris 1845, 355 f.

[2] Grundriß der Geschichte der Philosophie I[4], Berlin 1896, 294.

[3] Pierre Abélard critique 38 ff.

[4] Artikel „Abélard“ im Dictionnaire de théologie catholique I 40. Portalié zitiert hier als Vertreter der Anschauung, daß Abälards „Sic et non“ die Keime des Zweifels in den Geist der Leser einsenken sollte, Vigouroux, Les livres saints et la critique rationaliste I, Paris 1890, 347.

[5] Les Écoles et l'enseignement de la théologie etc., Paris 1909, 167.

[6] Geschichte der mittelalterlichen Philosophie im christlichen Abendlande 49.

[7] Die europäische Philosophie des Mittelalters, in der Kultur der Gegenwart I 5, 325.

[8] Augustinuszitate bei Thomas von Aquin, in den Sitzungsberichten der kgl. bayr. Akademie der Wissenschaften, philos.-philol. und histor. Klasse 1904, 538.

[9] Vgl. Wilhelm Meyer, Die Anklagesätze des hl. Bernhard gegen Abälard 437 ff.

[10] Abälard und das kanonische Recht, Graz 1900, 10.

es schlechterdings unerklärlich, wie man in streng kirchlichen Kreisen, vor allem bei der Abälard gegnerisch gesinnten Richtung, das Buch „Sic et non“ und die Sic-et-non-Methode ohne Protest aufgenommen hat, wie man sich dazu verstehen konnte, diese Methode anzunehmen und weiterzubilden. Daß die damaligen theologischen Schulen sich über eine skeptische und oppositionelle Tendenz dieser Arbeit und Arbeitsweise Abälards, falls diese Tendenz wirklich vorlag, sich haben hinwegtäuschen lassen, ist bei der theologischen Empfindsamkeit der damaligen Zeit nicht glaubhaft.

Noch mehr als diese äußeren Momente fällt die positive Feststellung des Zweckes, den Abälards Schrift „Sic et non“ verfolgte, zu Gunsten der zweiten Klasse von Beurteilern ins Gewicht. Diese positive Feststellung läßt sich nur dann sinn- und sachgemäß vornehmen, wenn man sich auf den sichern Boden einer ruhigen und objektiven Interpretation des Kontextes von Abälards Prologus stellt. E. Kaiser[1], der diesen Prologus einer eindringenden Würdigung unterzogen hat, sieht den primären Zweck von Abälards „Sic et non“ in der Lösung einer kritischen Aufgabe, nämlich in der Herstellung einer Konkordanz der Glaubensquellen und Schaffung eines positiven Fundamentes der Theologie. Es soll auf eine ganz klare und positive Weise festgestellt werden, welches die Lehre der Kirche und der Stand des Dogmas ist. Es soll damit dem theologischen Arbeiten eine sichere positive Grundlage auf dem Wege des kritischen Ausgleiches und der kritischen Ausscheidung geschaffen werden. Dieser Hauptzweck schließt bei Kaiser zwei logische Konsequenzen, zwei sekundäre Zwecke in sich. Der erste dieser besondern Zwecke ist die Anregung des jungen Lesers zu besonderer Übung im Aufsuchen der Wahrheit, seine Tüchtigmachung durch Forschen und Untersuchen; der zweite Zweck ist eine kräftige Reaktion gegen die zu Abälards Zeit herrschende theologische Unterrichtsmethode.

Wenn man indessen sich ganz genau an den Wortlaut und Gedankengang Abälards hält, wird man zu dieser Klassifizierung der Zwecke bei Kaiser sich nicht entschließen können. Die Herstellung einer sichern positiven Grundlage der Theologie durch Erzielung

---

[1] A. a. O. 52: „Je conclus: que le Sic et Non a un but critique, celui d'établir la concordance des sources de la foi et de dégager l'enseignement positif de la révélation. Ce but, qui donne la clef de cet ouvrage, entraîne deux conséquences logiques, dont la première est d'exciter le jeune lecteur à s'exercicer plus spécialement à la recherche de la vérité et à le rendre plus vigilant par l'investigation; la deuxième est une réaction contre la méthode d'enseignement alors en usage.“

einer Konkordanz alles sich widersprechenden patristischen Materials und durch Ausscheidung des unzuverlässigen Traditionsgutes kann schon deshalb nicht der primäre Zweck dieser Publikation gewesen sein, weil der Scholastiker in den 158 Kapiteln seines Buches tatsächlich diese Konkordanz nicht durchgeführt hat, sondern nur sich widersprechende, Schwierigkeiten bereitende Texte, und zwar nicht bloß patristische, sondern auch biblische Zitate einfachhin aneinander gereiht hat, ohne praktisch selbst von den im Prolog angeführten Konkordanzmitteln und Konkordanzregeln Gebrauch zu machen.

Der primäre Zweck, den Abälard bei Abfassung seines Buches „Sic et non" verfolgte, war ein didaktischer. Er wollte ein umfassendes und anregendes Übungsmaterial für dialektische Übungen auf theologischem Gebiete geben und hiermit in umfassender und konkreter Weise eine systematische Anwendung der Dialektik auf die Theologie inaugurieren. „Die Anwendung der dialektischen Methode auch auf die Theologie, zu der schon früher, wie bei Lanfrank, sich Ansätze finden, wird durch ihn zum Prinzip erhoben."[1] Daß diese unsere Bestimmung des primären Zweckes zutreffend und richtig ist, dies erhellt aus den Worten Abälards selbst, dies ergibt sich auch daraus, daß im Lichte dieser Zweckbestimmung der ganze Gedankengang des Prologus am leichtesten verständlich ist. Abälard sagt, wie wir oben bei der Analyse seines Prologus sahen, am Schlusse desselben ganz ausdrücklich, daß er solche Vätertexte zusammenstellen will, die durch ihre Dissonanz eine quaestio, ein Problem bedeuten und hierdurch solche Dicta sind, „quae teneros lectores ad maximum inquirendae veritatis exercitium provocent et acutiores ex inquisitione reddant". Daran schließt sich die gleichfalls schon analysierte warme Empfehlug der „assidua seu frequens interrogatio" mit der Berufung auf Aristoteles und auf das Wort und Beispiel Christi selbst. Thaner[2] bezeichnet den Ausspruch

---

[1] Bäumker, Die europäische Philosophie des Mittelalters, in Kultur der Gegenwart 325. Denifle (Chartularium Universitatis Parisiensis I xxvii) spricht sich über den Zweck von Abälards „Sic et non" also aus: „In opere, quod ‚Sic et non' inscribitur, in eo consistit Abaelardi methodus, ut auctoritates ex sacra scriptura et traditione permultas accumulet de quolibet argumento pro et contra. Quod ardens ille magister aggressus est, non ut auctoritates dissonantes ipsas, ut vulgo dicitur, ante oculos studentibus monstraret, sed ut hae ‚teneros lectores ad maximum inquirendae veritatis exercitium provocent et acutiores ex inquisitione reddant'. Lectoribus ‚controversiarum solutio' sponte invenienda erat, et ipse in Prologo operis memorati positas illos adiuvabat."

[2] Abälard und das kanonische Recht, Graz 1900, 7.

„Dubitando ad inquisitionem venimus, inquirendo veritatem percipimus“ als einen freisinnigen, für jene Zeit kühnen Satz. Dieser Satz ist ebensowenig freisinnig und kühn, als wenn Thomas von Aquin an die Spitze seines Artikels über die Gottesbeweise den Satz stellt: „Videtur, quod Deus non sit.“[1] Von einem allgemeinen oder absoluten Zweifel im Sinne von Descartes ist hier keine Rede. Dieser obige Ausspruch reiht sich unmittelbar an den aristotelischen Satz „Dubitare autem de singulis non erit inutile“ an. Es ist hier von einem Zweifel im Sinne der aristotelischen Dialektik die Rede, zudem handelt es sich um eine Empfehlung der interrogatio. Abälard hat somit in seinem Prolog sich unzweideutig über den Zweck seiner Kompilation sich widersprechender Vätertexte dahin geäußert, daß er damit ein Material für wissenschaftliche Übungen, vornehmlich dialektischer Art, auf theologischem Gebiet darreichen wolle.

Mit diesen Zweckbestimmungen stehen auch die vorausgehenden Darlegungen des Prologus und das Buch „Sic et non“ selbst im Einklang. Dieselben erweisen zum Teil die Berechtigung, ja die Notwendigkeit solcher Übungen und geben damit die Begründung für eine umfassende und konsequente Übersetzung der dialektischen Arbeitsweise auf die Theologie, zum Teil geben sie in den oben analysierten Regeln eine Hodegetik dieses wissenschaftlichen, im Ausgleich der patristischen Dissonanzen sich erfolgreich betätigenden Arbeitens.

Die Berechtigung, ja die Notwendigkeit einer solchen Neugestaltung des theologischen Arbeitens soll vor allem durch die ausgedehnte Zusammenstellung der patristischen Diskordanzen dargetan werden. Auch der pointierte Titel „Sic et non“ sollte hierauf hinweisen. Abälard will durch diese Anhäufung patristischer Dissonanzen nicht die Autorität der Väter diskreditieren. Er belegt ja fortwährend die Ausführungen seines Prologs mit reichen Vätergedanken. Er will nur die Notwendigkeit, vor allem durch Verwertung der Dialektik eine Harmonisierung der patristischen auctoritates zu erzielen, scharf beleuchten und ein reiches und lohnendes Arbeitsfeld der theologischen Wissenschaft anweisen.

Um die Berechtigung einer systematischen Befassung der Dialektik mit den Väterzitaten darzutun, um die Orthodoxie dieses seines Vorschlages und Verfahrens zu erweisen, zieht Abälard in

[1] S. th. 1, q. 2, a. 3.

seinem Prolog, wie aus der oben vorgeführten Inhaltsanalyse ersichtlich ist, eine Linie zwischen der Heiligen Schrift und den Vätern und stellt die Autorität der ersteren hoch über die der letzteren. Diese sind im Verhältnis zur Bibel „longe minoris auctoritatis“. Er folgert hieraus, daß gegenüber der Patristik in textlichen Schwierigkeiten und Unklarheiten eine Urteilsfreiheit des Lesers zurechtbesteht, die gegenüber der „cum credendi necessitate“ zu lesenden biblischen Urkunde in solcher Weise versagt ist. In dieser Abgrenzung zwischen Schrift und Vätern hebt sich Abälard von seinen theologischen Zeitgenossen ab. Fließen doch in der idealen Vorstellung Hugos von St Viktor Schrift und Väter in einer einzigen großen Scriptura Sacra zusammen[1]. Indessen wird man in diesem Verfahren Abälards nicht die Tendenz, die Autorität der Väter zu erschüttern oder gar zu vernichten, sehen dürfen. Unser Scholastiker mußte diese Abstufung der auctoritas vornehmen, um seinen Plan, die Vätertexte zum Versuchsfeld für die Dialektik zu gewinnen, überhaupt realisieren zu können. Würde der Väterliteratur das gleiche Maß von Autorität zukommen wie der Heiligen Schrift, dann wäre eine Anwendung der aufgestellten Konkordanzregeln, namentlich derjenigen Regeln, welche dialektische Funktionen vorstellen, in vielen Fällen sehr erschwert, wenn nicht unmöglich gemacht.

Daß Abälard durch ein solch gewaltiges Material sich widersprechender Vätertexte und durch die scharfe Unterscheidung zwischen der „excellentia canonicae auctoritatis Veteris et Novi Testamenti“ und der Autorität der nichtbiblischen christlichen Literatur, also auch der Patristik, die persönliche Nebenabsicht eines Vorstoßes gegen die damalige positiv-theologische Arbeits- und Unterrichtsweise, wie sie in den an Wilhelm von Champeaux und Anselm von Laon sich anschließenden Schulen im Schwunge war, verfolgte, können wir mit E. Kaiser ganz wohl zugeben. Abälard wollte ad oculos demonstrieren, daß man doch nicht jedes Väterzitat unbesehen und ungeprüft als unbedingt bindende auctoritas betrachten dürfe. Aus dieser reaktionären Stimmung gegen das kritiklose Hinnehmen aller, auch der unverbürgtesten Vätertexte und Überlieferungen heraus ist auch die in vielen Stücken an den Prologus von „Sic et non“ anklingende Epistola XI Abälards geschrieben[2]. Er nimmt in

[1] De sacramentis christianae fidei, Prologus c. 7 (M., P. L. CLXXVI 186).
[2] M., P. L. CLXXVIII 341—344.

diesem Briefe Stellung gegen diejenigen, welche mit Berufung auf die Autorität Bedas Dionysius Areopagita und den Bischof Dionysius von Korinth identifizieren.

Aus dem soeben bestimmten primären Zweck von Abälards „Sic et non" lassen sich auch die im Prolog angegebenen Regeln am ehesten verstehen, vor allem die an vierter Stelle angegebene Regel, wonach in den meisten Fällen die solutio controversiarum durch den Nachweis gefunden werden kann, daß ein und dieselben Worte und Termini von verschiedenen Autoren in verschiedenem Sinne in Anwendung gebracht sind. Es findet sich der Gedanke, daß es auch in der Heiligen Schrift Wörter gibt, die nicht ein und dieselbe Bedeutung haben und an verschiedenen Stellen je nach dem Zusammenhang verschieden verstanden werden wollen, auch beim hl. Augustinus[1]. Indessen hat die Konkordanzregel Abälards eine ganz andere Tendenz und Tragweite als der augustinische Gedanke. Es zeigt sich dies, wenn wir eine bedeutsame Stelle aus Abälards Dialektik heranziehen. An dieser Stelle ist zunächst hervorgehoben, daß man beim Aussprechen von Folgesätzen vor allem die Eigentümlichkeit und Richtigkeit der Worte ins Auge fassen muß, und zwar viel mehr als die Natur der Sache[2]. Im weiteren Verlauf spricht sodann Abälard den Satz aus: „Hoc autem logicae disciplinae proprium relinquitur, ut scilicet vocum impositiones pensando, quantum unaquaque proponatur oratione aut dictione, discutiat."[3] Die Logik hat sich sonach ex professo mit der Feststellung der verschiedenen Bedeutungen der Wörter zu befassen. Wenn nun Abälard als die am meisten und erfolgreichsten anzuwendende Konkordanzregel die Untersuchung und Feststellung, ob nicht ein und dieselben Worte und Termini in den sich widersprechenden Väterzitaten in verschiedenem Sinne verwertet sind, hervorkehrt, so ergibt sich hieraus ganz klar seine Bestrebung, die dialektische Arbeitsmethode in großem Stile auf das Gebiet der Theologie zu

---

[1] De consensu evangelistarum l. 2, c. 30, n. 72; De doctrina christiana l. 3, c. 25, n. 36. Vgl. G. Robert, Les Écoles et l'enseignement de la théologie etc. 168; H. J. Vogels, St Augustins Schrift De consensu evangelistarum, Freiburg 1908, 100.

[2] Vgl. Abaelardi Dialectica p. III; V. Cousin, Ouvrages inédits d'Abélard, Paris 1836, 349: „Est autem illud maxime notandum, quam maxime in enuntiatione consequentiarum vocum proprietas et recta impositio sit attendenda ac magis quidem quam rerum essentia consideranda."

[3] Ebd. 351.

übertragen[1]. Daß es ihm hauptsächlich um die Empfehlung dieser Konkordanzregel zu tun war, dürfte auch daraus ersichtlich sein, daß er durch Voranstellung des sog. Gelasianischen Bücherdekrets und von Exzerpten aus Augustins Retraktationen die Verwertung der ersten und zweiten Konkordanzregel ziemlich unnötig machte. Die dritte Konkordanzregel kam ohnehin bei dem dogmatischen Charakter der im Buche „Sic et non" behandelten Materien nicht viel in Betracht. Der äußeren Form und Technik der Abälardischen Sic-et-non-Methode liegt, wie Denifle[2] bemerkt, eine innere Form und Kraft zu Grunde, die von ihm mit solchem Feuereifer gepflegte und auch auf die theologische Unterrichts- und Arbeitsweise übertragene Dialektik.

In der Betonung der vierten Konkordanzregel liegen aber auch die Schattenseiten der Sic-et-non-Methode. Wenn sich widersprechende Väterzitate am leichtesten und in den meisten Fällen durch den Nachweis, daß Worte und Termini in verschiedenem Sinne gefaßt sind, ausgeglichen und vereinbart werden können und sollen, so ist damit der Sprachlogik und Wortklauberei Einlaß in das Heiligtum der theologischen Wissenschaft gewährt und der Streitsucht ein großer Spielraum gegeben. Die Gefahr, daß die Dialektik auf theologischem Boden Zweck, nicht bloßes Mittel zum Zweck wird, ist bei solcher Sachlage naheliegend. Ein Auseinanderreißen und Isolieren von Vätertexten hängt mit einer solchen Arbeitsweise innig zusammen. Der Sinn für Inhaltlichkeit der Theologie, das Sichversenken in die großen Zusammenhänge der Glaubensgeheimnisse, wie es Anselm geliebt und geübt, verträgt sich nicht gut mit dialektischem Herumstreiten über die verschiedenen Bedeutungen einzelner Ausdrücke. Abälard hat die wichtigste Interpretationsregel schwieriger Vätertexte nicht angeführt, nämlich die Erklärung solcher Texte aus dem Zusammenhang, aus Zweck und Zeit der Schrift, aus der Herbeiziehung von Parallelstellen. Er hat es verabsäumt, auf ein zusammenhängendes Lesen der Väter ernsthaft hinzuweisen und gegen die Verwertung abgerissener, aus der Bibel-

---

[1] G. Robert a. a. O.

[2] Chartularium Univ. Paris. I xxvii: „Huic formae exteriori, ut ita dicamus, forma interior non deerat; methodus enim dialectica ab Abaelardo, si non introducta est, saltem novas maximasque vires accepit; qui quamquam Analytica, Topica et Elenchos Aristotelis ignorabat, in tradendis tamen scientiis et profligandis opinionibus aliorum, principiis et methodo in istis scriptis ab Aristotele expositis usus est."

glosse, aus patristischen Florilegien, aus den tabulae originalium entnommener Väterzitate Stellung zu nehmen. Durch die Konkordanz solch aus dem Zusammenhang gerissener Texte mittelst dialektischer Kunstgriffe ist eine lediglich äußerliche, mechanische Einheit der Vätertexte erzielbar, ein zusammenhängendes quellenmäßiges Studium von Väterschriften weist den Weg zur Erkenntnis einer organischen Einheit der Väterlehre im großen bei allen einzelnen Dissonanzen, zur Überzeugung vom Vorhandensein eines consensus Patrum.

b) Der Einfluß der Sic-et-non-Methode Abälards.

Wenn auch unsere Darstellung der auf Abälard folgenden scholastischen Periode diejenigen Punkte, an welchen Abälardische Einwirkungen sich bemerkbar machen, hervorheben wird, so muß doch hier der Einfluß der Sic-et-non-Methode auf die Folgezeit in einer kurzen Überschau gewürdigt werden.

Man bezeichnet insgemein den Einfluß der Sic-et-non-Methode Abälards als einen durchgreifenden. Wir kennen bereits den Ausspruch Thaners[1]: „Die Methode des Sic et non wirkte revolutionär, wie die Erfindung einer Maschine revolutionär wirkt." Fr. Picavet[2] nennt gerade wegen der Sic-et-non-Methode Abälard neben und vor Alexander von Hales einen „créateur de la méthode scolastique". Denifle[3], dem sich auch J. A. Endres[4] anschließt, hat hervorgehoben, „daß die Abälardische Methode die Grundlage für die Art und Weise der Quästionen und Disputationen der späteren Epoche auf theologischem, philosophischem, kanonistischem und zivilrechtlichem Gebiete wurde". Der nämliche Forscher weist auch darauf hin, „wie diese neue Methode in der Theologie auf die Gestaltung des Unterrichtswesens großen Einfluß ausübte, den Umschwung der Pariser Schulen herbeiführte und den Moment mit anbahnte, in welchem die Universität Paris durch das Zusammentreten der Magistri gegründet ward"[5]. Denifle[6] führt ferner als drastisches Beispiel dieser Einwirkung von Abälards „Sic et non" eine Abhandlung im

---

[1] Abälard und das kanonische Recht, Graz 1900, 10.

[2] Abélard et Alexandre de Hales, créateurs de la méthode scolastique, Paris 1896.

[3] Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters I (1885) 620.

[4] Über den Ursprung und die Entwicklung der scholastischen Lehrmethode, im Philos. Jahrbuch 1889, 52 ff.

[5] Die Universitäten des Mittelalters I 46. Vgl. auch G. Compayre, Abelard and the origins and early history of universities, London 1893, 20 ff.

[6] Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters I 620 A. 3.

Cod. Trec. 964 (s. XIII), fol. 159ᵛ—168ʳ an, woselbst auf die einzelnen Fragen mit Sic et non geantwortet wird. Mit einer gewissen Reserve spricht sich Denifle[1] über das Verhältnis Abälards zum kanonischen Rechte aus: „Es entbehrt nicht der Wahrscheinlichkeit, daß Abälards Methode auch Gratian bei Ausarbeitung seines Dekrets beeinflußt hat. Er wollte ein Werk liefern, welches eine ‚concordantia discordantium canonum' sei und die zwischen früheren canones herrschenden contrarietates zur Darstellung bringen und auflösen sollte." Gratian konnte, wie Denifle weiter bemerkt, mit Abälards Schriften wohl bekannt sein, da dieselben zur Zeit, als das Dekret entstand, dortselbst gelesen wurden. Nachdrücklicher als Denifle betonen Geschichtschreiber des kanonischen Rechtes die Beziehungen zwischen Abälards Sic-et-non-Methode und dem mittelalterlichen Ius canonicum. Der schon genannte Thaner[2] bemerkt, daß Gratians Concordia discordantium und Abälards Solutio controversiarum ein und dasselbe seien. Namentlich ist nach Thaner[3] Abälards vierte Konkordanzregel, wonach ein und dieselben Worte und Termini von verschiedenen Autoren in verschiedenem Sinne in Anwendung gebracht sind und deshalb die entgegenstehenden Texte leicht vereinbart werden können, „der für die Epoche des neuen kanonischen Rechtes entscheidende Satz" gewesen. Thaner[4] gibt im Anhang seiner Schrift eine Liste jener Dicta Gratiani, in welchen die Kanones nach der neuen Methode behandelt werden. Wie schon früher im Vorwort seiner Ausgabe von Rolands Summa, so macht Thaner auch in seiner Schrift über Abälard und das kanonische Recht auf den nach seiner Ansicht rationalistischen Charakter der Abälardischen Dialektik und des hierdurch beeinflußten kanonischen Rechtes aufmerksam. Auch H. Singer[5], der Herausgeber der Summa Decretorum des Magisters Rufinus, betont den Einfluß der Methode Abälards auf das kanonische Recht und bemerkt, „daß die Mängel dieser rationalistischen Behandlung der canones (welcher man mit Recht zum Vorwurf gemacht hat, daß sie in ihrem Bestreben, möglichst alle Autoren zu ‚retten', deren Aussprüche um ihren besten Gehalt bringt und mit Hilfe einer trügerischen Dialektik den Quellen einen a priori feststehenden Sinn unterlegt) auch in Rufins Werke unverkennbar hervortreten".

---

[1] Ebd. I 619 f. [2] A. a. O. 7. [3] Ebd. 8.

[4] Ebd. 16 ff. Vgl. Ders., Die Summa Magistri Rolandi, nachmals Papstes Alexander III., Innsbruck 1874, v ff.

[5] Die Summa Decretorum des Magisters Rufinus, Paderborn 1902, LXXXVIII f.

Der neueste Autor, der sich eingehend mit der geschichtlichen Stellung und Bedeutung von Abälards Sic-et-non-Methode befaßt, G. Robert, beleuchtet den Einfluß dieser Methode sowohl auf die Praxis des theologischen Unterrichts wie auch auf die theologische Literatur der Folgezeit. In ersterer Hinsicht vertritt er die Behauptung, daß durch die Sic-et-non-Methode die Disputation, eine bisher lediglich der Logik reservierte Schulübung, auch in den Bereich des theologischen Unterrichts verpflanzt wurde. Zum Beweis hierfür beruft sich Robert einmal auf Abälards Bemerkung, daß seine Methode die jugendlichen Leser „ad maximum inquirendae veritatis exercitium“ begeistern würde, sodann auf die Tatsache, daß die disputatio bei Hugo von St Viktor noch nicht als zulässige und gebräuchliche Form des theologischen Schulbetriebes erscheint, jedoch später von Petrus Cantor neben der lectio und praedicatio als theologische Schulübung angeführt und empfohlen wird. Auch die Quaestiones des Otto von Ourscamp, eines Abälardschülers, bezeugen nach Robert in ihrer dialektischen Anlage und Eigenart den genannten Einfluß der Sic-et-non-Methode auf das theologische Unterrichtswesen. Die Einflußsphäre des Buches „Sic et non“ auf die theologische Literatur wird von G. Robert, der sich hierbei mehrfach auf E. Kaiser stützt, durch die Sentenzen Rolands, Omnebenes, Robert Pulleyns, Roberts von Melun, des Petrus Lombardus, der Summa Sententiarum Hugos von St Viktor usw. umschrieben. Das Verhältnis der Sic-et-non-Methode zum Dekret Gratians bestimmt G. Robert[1] im Sinne Thaners.

Es legt sich nun die Frage nahe, ob die Einwirkung von Abälards Schrift „Sic et non“ tatsächlich so durchgreifend und überwältigend gewesen ist, wie man allgemein annimmt, ob der theologische Unterrichtsbetrieb, die theologischen Werke und das kanonische Recht des 12. Jahrhunderts wirklich die von den genannten Autoren hervorgehobenen Spuren Abälardischen Einflusses aufweisen.

Um zunächst die Frage nach dem Verhältnis von Abälards „Sic et non“ zum Dekret Gratians und zum kanonischen Recht zu untersuchen, so wird dieser Einfluß sicherlich sehr überschätzt. Vor allem ist zu beachten, daß unser Scholastiker dem kanonischen Recht gegenüber mehr als empfangend denn als gebend betrachtet werden

---

[1] Les Écoles et l'enseignement de la théologie etc. 170—178.

muß. Es hat P. Fournier[1] den Nachweis erbracht, daß die patristischen Materialien von Abälards „Sic et non" in erheblicher Weise aus dem Dekret und der Panormia Ivos von Chartres entnommen sind, daß also eine weitgehende stoffliche Abhängigkeit Abälards von vorgratianischen Kanonensammlungen zurechtbesteht. Weiterhin haben wir feststellen können, daß die Sic-et-non-Methode in keiner Weise Abälards originelle Arbeit ist, sondern sich schon bei Bernold von Konstanz in ausgebildeter Form vorfindet. Dieser hat nicht bloß eine Fülle von einander entgegenstehenden Autoritäten angehäuft, er hat vielmehr auch die Regeln und Grundsätze für eine Konkordanz solch scheinbarer Widersprüche zusammengestellt[2]. Abälard hat dasselbe, also nichts sachlich Neues getan, er hat nur der von ihm kopierten, rezitierten, von Haus aus kanonistischen Sic-et-non-Methode einen dialektischen Einschlag gegeben. Es ist uns auch Ivo von Chartres als Vertreter des Konkordanzgedankens bekannt. Er hat besonders im Prolog zu seinem Dekret die methodischen Grundsätze des Konkordanzverfahrens auseinandergelegt[3]. Den Übergang von den kanonistischen Werken Ivos von Chartres zum Dekret Gratians bildet Alger von Lüttichs „Tractatus de misericordia et iustitia"[4], ein Werk, das, wie schon die einführende Epistola betont, expresse der Realisierung des Konkordanzgedankens gewidmet ist[5]. Nun ist es aber erwiesene Tatsache, daß Gratian sowohl von Ivo von Chartres wie auch von Alger von Lüttich in nachhaltiger Weise beeinflußt ist[6]. Die Konkordanzgrundsätze im Prologus zu Ivos Dekret finden sich fast wörtlich bei Gratian, z. B. D. XIV, c. 2; C. 1, q. 1, c. 41. Was Gratian D. XXIX—XXXI an methodischen Grundsätzen über die Konkordanz ausspricht, läßt sich auch bei Ivo und Alger nachweisen. Der Vergleich der ganzen Technik in Algers „Tractatus" mit derjenigen Gratians — man denke nur an die Dicta Algeri und Dicta Gratiani — läßt uns Scherers[7] Bemerkung als vollrichtig erscheinen: „Von großem Einfluß auf Gratian war Alger, dessen Methode offenbar als Muster galt." Angesichts

[1] Les collections canoniques attribuées à Yves de Chartres, in Biblioth. de l'École des Chartes LVIII (1897) 661—664.

[2] Grabmann, Geschichte der scholastischen Methode I 234—239.

[3] Ebd. 242. [4] M., P. L. CLXXX 857—968. [5] Ebd. 858.

[6] Corpus iuris canonici, ed. Richter-Friedberg I, Lips. 1879, LIV—LXIII (Entlehnungen aus Ivo) und LXXII—LXXIV (Entlehnungen aus Alger).

[7] Handbuch des Kirchenrechts I, Graz 1886, 244. Vgl. auch J. Sägmüller, Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts[2] 149; L. Saltet, Les réordinations 269—272. Ältere Untersuchungen über das Verhältnis Algers und Gratians sind:

dieser Feststellungen dürfen wir füglich die Ansicht vertreten, daß die Abhängigkeit Gratians von Ivo von Chartres und Alger von Lüttich ausreicht, um die Anwendung der Sic-et-non-Methode im Decretum geschichtlich erklären zu können. Dabei soll jedoch keineswegs in Abrede gestellt werden, daß die Arbeitsweise späterer Kanonisten durch die Sic-et-non-Methode, wie sie durch Abälard dialektisch weitergebildet worden war, beeinflußt worden ist. Es ist dies um so naheliegender, als manche dieser Kanonisten — es sei nur an Rolandus Bandinellus erinnert — zugleich Theologen waren und gerade als Theologen von Abälard sich inhaltlich und methodisch beeinflussen ließen.

Die weitere Behauptung, daß Abälards Sic-et-non-Methode die Disputation in die theologischen Schulen eingeführt hat, scheint der festen Unterlage zu entbehren. Denn Abälards Bemerkung über das „maximum inquirendae veritatis exercitium", das er sich bei den jugendlichen Lesern seines Buches „Sic et non" erhofft, ist doch zu unbestimmt und allgemein, als daß damit die theologische Disputation bezeichnet wäre. Wenn ferner Hugo von St Viktor die disputatio noch nicht als eine Form der theologischen Unterweisung anführt und Petrus Cantor die disputatio als theologisches Bildungsmittel hervorhebt, dann folgt hieraus schon wegen des geraumen Zeitabstandes zwischen diesen beiden Autoren keineswegs, daß die Einführung der disputatio in den theologischen Schulbetrieb Abälards „Sic et non" zu verdanken ist. Außerdem sprechen noch folgende Erwägungen gegen eine derartige bahnbrechende Wirkung der Abälardischen Schrift. Robert von Melun hat seinen Sentenzen einen ausführlichen Prologus „De modis colligendi summas et legendi" vorausgeschickt, der uns in Cod. Brug. 191, fol. 1ʳ—6ᵛ erhalten ist. Wie wir bei der Analyse dieses wertvollen Dokuments anderwärts sehen werden, unterzieht hier Robert den theologischen Unterrichtsbetrieb seiner Zeit einer eingehenden Kritik. Wir hören hier nur von der lectio, von der kommentierenden Tätigkeit des Theologieprofessors. Seine Lehrtätigkeit besteht wesentlich in der Erklärung der Bücher der Heiligen Schrift. Robert wendet sich in scharfen Worten gegen die mechanische Glossentheologie, welche die tieferen und schwierigeren Fragen der Bibel umgeht. Von der Disputation als einem Bestandteil des theologischen Unterrichts ist mit keiner

---

Richter, Zur Kenntnis der Quellen des kanonischen Rechts, Leipzig 1834, 7 ff; H. Hüffer, Beiträge zur Geschichte der Quellen des Kirchenrechts, Münster 1862, 27 ff.

Silbe die Rede. Johannes von Salisbury[1] gebraucht wohl von seinen Lehrern Robert von Melun und Simon Pexiacensis den Ausdruck disputator, aber er führt als die „praecipua ad totius philosophiae exercitium" nur auf „lectio, doctrina, meditatio et assiduitas operis"[2], ohne also die disputatio zu erwähnen. Sehr beachtenswert und für unsere vorliegende Frage entscheidend sind des Saresberiensis Ausführungen über das Verhältnis des achten Buches der aristotelischen Topik zur Disputationsmethode. Es gipfeln diese Darlegungen in dem Satze: „Sine eo (scil. libro Topicorum octavo) non disputatur arte, sed casu."[3] Damit ist unzweideutig gesagt, daß ohne die Vertrautheit mit dem achten Buche der aristotelischen Topik eine nach bestimmten Regeln vorgehende Disputationsmethode nicht gut denkbar ist. Mit andern Worten, vor dem Bekanntwerden dieses aristotelischen Textes konnte es in der abendländischen Scholastik jene gesetzmäßig sich entwickelnde Disputation, wie sie uns als Schulübung der entwickelten Scholastik entgegentritt und wie sie in den Quaestiones quodlibetales einen literarischen Niederschlag gefunden, schlechterdings nicht geben. Tatsächlich behandelt dieses achte Buch der aristotelischen Topik, das Abälard bei Abfassung seines Buches „Sic et non" noch nicht kannte, eingehend die Technik der Fragestellung und Frageerörterung, gibt eine detaillierte Anleitung zu einer regelrechten Disputation und umschreibt die Rolle des Opponenten und Defendenten. Weiterhin ist zu bemerken, daß Johannes von Salisbury der Anwendung der Disputationstechnik auf die Glaubensgeheimnisse, also auf spezifisch theologisches Gebiet, noch recht reserviert gegenübersteht[4]. Von einer weitgehenden Einführung der Disputationsmethode in die theologischen Schulen können wir sicher erst in den letzten Dezennien des 12. Jahrhunderts reden. Es ist dies die Zeit, in welcher die Theologen neben ihren Schriftkommentaren und Sentenzen bzw. Summen auch Quaestiones verfassen, welche durch ihre ganze Technik und durch das Mancherlei der behandelten Fragen sich als die schriftstellerische Fixierung theologischer Schuldisputationen ausweisen. Wir werden solchen Quaestiones bei Simon von Tournai, Präpositinus usw. begegnen. Die „Quaestiones de sacra pagina" Roberts von Melun können allen-

---

[1] Metal. l. 2, c. 10 (M., P. L. CXCIX 868 u. 869).
[2] Metal. l. 1, c. 23 (ebd. 853). [3] Metal. l. 3, c. 10 (ebd. 910).
[4] „Sed nec ubique, nec semper, nec de quolibet disputandum. Sunt enim plura, quae disputationem non admittunt; sunt, quae humanas excedunt rationes et tantum fidei consecrantur" (Metal. l. 3, c. 10 [ebd. 915]).

falls schon als Vorläufer zu diesen Arbeiten aufzufassen sein, das Gepräge der ausgebildeten Disputationstechnik tragen sie indessen noch nicht an sich. Aus diesen Darlegungen dürfte klar sein, daß Abälards „Sic et non“ die disputatio in den theologischen Schulen nicht eingeführt hat. Wenn man die theologische disputatio in einem weiteren Sinne nimmt und sie als Verwertung der Dialektik für den theologischen Unterricht auffaßt, so war ohne Zweifel diese disputatio schon vor Abälard in den theologischen Schulen bekannt und gebräuchlich. Die Eigenart der mit Wilhelm von Champeaux und Anselm von Laon zusammenhängenden Sententiae und Quaestiones verrät diese Fühlung der theologischen Schule mit der Dialektik. Es werden Fragen gestellt und beantwortet, Einwände gemacht und gelöst, ab und zu dialektische Termini in Anwendung gebracht usw. Diese dialektische Färbung des theologischen Unterrichts kommt schon davon her, daß die Lehrer der Theologie vielfach zuvor Grammatik und Logik doziert hatten. Daß nun diese theologische disputatio im weiteren Sinne durch Abälards Sic-et-non-Methode neue Impulse erhalten hat, ist bei dem dialektischen Akzent dieser Abälardischen Arbeitsweise selbstverständlich. Aber die disputatio im engeren und technischen Sinne als eine streng gesetzmäßig sich abwickelnde Schulübung ist durch die Schrift „Sic et non“ in die theologischen Schulen nicht eingeführt worden.

Was endlich die Einwirkung von Abälards „Sic et non“ auf die Methode der nachfolgenden scholastischen schriftstellerischen Tätigkeit betrifft, so soll und kann dieser Einfluß nicht in Abrede gestellt werden. Es sind schon die Sentenzen Rolands, Omnebenes usw. ein Beleg hierfür. Schwieriger ist die Frage nach dem Grade, nach der Tragweite dieses Einflusses oder konkreter gesprochen die Frage, ob in Abälards Sic-et-non-Methode der ausschlaggebende Entstehungsgrund für das technische Schema der scholastischen Schriften: Argumente — Gegenargumente — Hauptteil — Kritik der für die abgelehnte Meinung angeführten Argumente, zu suchen ist. Ist diese Frage einfachhin zu bejahen, dann bildet Abälards „Sic et non“ ein Fundament und Monument für die Geschichte der formalen Gestaltung der Scholastik, der äußeren Form, in welcher die scholastische Methode des 13. Jahrhunderts uns entgegentritt. Indessen läßt sich diese Frage nicht schlankweg bejahen. Wir müssen vielmehr der Sic-et-non-Methode Abälards einen Koeffizienten beigeben, dessen Aktivität die Ausgestaltung der scholastischen Lehr- und Darstellungsmethode wesentlich beeinflußt hat. Dieser

Koeffizient ist die logica nova. Die von Abälard in die Theologie übernommene und mit starker dialektischer Nuance weitergebildete Sic-et-non-Methode wurde unter dem maßgebenden Einfluß der aristotelischen Analytiken, Topik und Sophistik, und der durch diese logica nova allmählich festgelegten Disputationsmethode zu dem den scholastischen Schriften eigenen technischen Schema weiterentwickelt: Argument (Videtur, quod non) — Gegenargument (Sed contra) — Hauptteil (Solutio, corpus, respondeo dicendum) — Kritik der für die abgelehnte Ansicht aufgeführten Argumente (Ad primum etc.). Daß diese Lösung der Frage die richtige ist, dafür wird im Verlaufe dieses Bandes bei den Abhandlungen über Petrus Lombardus, Petrus von Poitiers, Simon von Tournai, Magister Martinus, Robert von Courçon usw. sich reiches Quellendetail feststellen lassen. Hier seien die folgenden zusammenfassenden Erwägungen als Beweismomente vorgelegt.

Vor allem ist es unleugbar, daß das äußere scholastische Schema in der ausgeprägten und konsequent durchgeführten Form, wie dasselbe uns in den philosophischen und theologischen Arbeiten des 13. Jahrhunderts begegnet, eine Übertragung der Disputationstechnik auf die wissenschaftliche Literatur ist. Die theologische Disputation hat in den Quaestiones quodlibetales, von denen uns bei Simon von Tournai ein interessanter Typus begegnen wird, sich literarisch manifestiert. Dieselbe äußere Technik wie in diesen Quästionen wurde auch in den Summen und Sentenzenkommentaren angewendet. Die Disputationsmethode ist aber, wie oben dargetan, nicht durch Abälards „Sic et non" in der Theologie heimisch bemerkt worden. Als konsequent und stereotyp durchgeführte Darstellungsform kommt das volle obige Schema erst um 1200 (z. B. bei Robert von Courçon, Präpositinus) vor.

Weiterhin wird sich uns zeigen, daß die noch nicht so konsequent und regelrecht durchgeführte scholastische Darstellungsmethode, wie sie uns bei Rolandus, Petrus Lombardus, Robert von Melun und andern Scholastikern um die Mitte des 12. Jahrhunderts begegnet, schon mannigfache Einflüsse der logica nova aufweist. In viel höherem Maße wird diese Einwirkung in den für weitere Kreise richtunggebenden Sentenzen des Petrus von Poitiers sich uns bemerkbar machen. Es ist dieser nachhaltige Einfluß der neuerschlossenen Teile des „Organons" auf die Gestaltung der theologischen Schriften in der Natur der Sache begründet. Die logica nova bot eine Fülle von logischen Doktrinen und Routinen, welche den

Intentionen der Abälardischen Sic-et-non-Methode entgegenkamen und dieselbe weitergestalten und weiterentwickeln mußten. Die Analytica priora machten mit den syllogistischen Regeln und Formen und der syllogistischen Technik vertraut, die Analytica posteriora führten in das wissenschaftliche Beweisverfahren und seine Gesetze ein und gaben auch über Definition, Einteilung usw. Aufschlüsse, welche die bisherigen Kenntnisse und Fertigkeiten erweiterten. Vor allem aber mußte die Topik, deren Inhalt und Bedeutung Otto von Freising mit der Bezeichnung „De methodis sive via syllogizandi" charakterisiert hat, auf die Ausgestaltung der Sic-et-non-Methode bestimmend wirken. Besonders gab das achte Buch der Topik eine detaillierte Technik der quaestio an die Hand und erwies sich durch die genaue Anweisung, wie und in welcher Ordnung Fragen zu stellen und zu beantworten sind, als eine förmliche Hodegetik der Disputationsmethode. Die Sophistik machte auf die Arten der Trugschlüsse aufmerksam und gab Fingerzeige zu deren Auffindung und Entkräftung. Durch alle diese hier nur kurz angedeuteten neuen Gesichtspunkte, welche die logica nova darbot, konnte und mußte sich eine kunstgerechte Disputationsmethode ausbilden, die in einem möglichst sicher gehenden Verfahren Probleme aufstellen, erörtern und lösen lehrte. Einmal in die theologischen Schulen eingeführt, fixierte sich diese unter dem Einfluß der logica nova in der angedeuteten Weise ausgestaltete Disputationstechnik auch in einer bestimmten literarischen Form, nämlich dem angegebenen Schema: (Fragestellung) Argumente — Gegenargumente — Hauptteil — Kritik der für die abgelehnte Meinung angeführten Argumente. Abälards Schrift „Sic et non" kommt für diese Entwicklungslinie als vorbereitender, anregender, indirekter, aber nicht als direkter und ausschlaggebender Faktor in Betracht.

§ 4. Abälard als theologischer Systematiker. Die theologische Schule Abälards [1].

Daß Abälard eine philosophische Schule hatte, ist uns durch das Zeugnis Johannes' von Salisbury [2] verbürgt. Die Existenz

[1] Zur theologischen Schule Abälards vgl. Denifle, Die Sentenzen Abälards und die Bearbeitungen seiner Theologia vor Mitte des 12. Jahrhunderts, im Archiv für Literatur- und Kirchengesch. des Mittelalters I 402—469 584—624; Portalié, École théologique d'Abélard, im Dictionnaire de théologie catholique I 49—55.

[2] „Peripateticus Palatinus ... multos reliquit et adhuc quidem aliquos habet professionis huius sectatores et testes" (Metal. l. 2, c. 17 [M., P. L. CXCIX 874]).

einer theologischen Schule Abälards ist von Deutsch[1] in Abrede gestellt worden. An der Richtigkeit dieser Aufstellung zu zweifeln, dazu geben schon die Bemerkungen der Zeitgenossen und Gegner über die große Verbreitung der Schriften und Doktrinen Abälards genügenden Anlaß. Denifle[2] hat nun den quellenmäßigen Nachweis für das Vorhandensein einer theologischen Schule Abälards erbracht, indem er eine Reihe von theologischen Sentenzen, die in ihrem initium, in ihrer ganzen Anlage und Einteilung von Abälards „Theologia" abhängig sind, feststellte. Abälard hat als theologischer Systematiker Nachahmung gefunden. Es ist das Verdienst Goldhorns[3], nachgewiesen zu haben, daß die unter den Werken Abälards stehende „Introductio ad theologiam" nur ein kleines Fragment der in getrennten Zeiträumen geschriebenen, 1141 auf der Synode von Sens verurteilten „Theologia Abaelardi" ist. Der Titel „Introductio ad theologiam" ist unrichtig, das Werk hatte die Bezeichnung „Theologia". Abälard schickt diesem Werke einen Prologus voraus, in welchem er erklärt, er habe auf Bitten seiner Schüler eine „sacrae eruditionis summa" gleichsam als Einführung in die Heilige Schrift verfaßt[4]. Nach dem Prologus gibt er am Beginn des Werkes selbst den systematischen Grundplan des Ganzen an mit dem Satze: „Tria sunt, ut arbitror, in quibus humanae salutis summa consistit, fides videlicet, charitas et sacramentum."[5] Nach einer kurzen Erklärung dieser großen Gesichtspunkte, unter welche er den Stoff seiner theologischen Summa bringen will, geht er an die Behandlung des ersten Teiles und erörtert die Trinitätslehre. Auf uns ist nur ein kleines Fragment dieses großangelegten systematischen Werkes Abälards gekommen, welches nicht einmal den ganzen ersten Teil umfaßt[6].

Wenn auch Abälards „Theologia" uns nur in einem verhältnismäßig kleinen Bruchteil erhalten ist, so tritt uns doch die Systematik

---

[1] Peter Abälard 427.

[2] Vgl. Belegstellen hierfür bei Denifle, Die Sentenzen Abälards etc. 613 f.

[3] De summis principiis theologiae Abaelardeae, Lipsiae 1836, 71 ff; Ders., Abälards dogmatische Hauptwerke, in der Zeitschrift für histor. Theologie 1866, 161—229.

[4] „Scholarium nostrorum petitioni, prout possumus, satisfacientes, aliquam sacrae eruditionis summam, quas divinae Scripturae introductionem conscripsimus" (M., P. L. CLXXVIII 979).

[5] M., P. L. CLXXVIII 981. Vgl. auch Abälards Prologus zu seiner Expositio in ep. Pauli ad Rom. (ebd. 785).

[6] Die jetzige Einteilung stammt nicht von Abälard. Vgl. Denifle a. a. O. 600[1].

des umfassenden Werkes in einer Reihe davon abhängiger Sentenzen entgegen, welche den Einteilungstypus Fides, caritas, sacramentum teils ganz teils zu einem großen Teile verwirklicht haben.

a) Die sog. „Sententiae Abaelardi". Rheinwald[1] hat im Jahre 1835 den Text dieser theologischen Arbeit nach der Münchener Handschrift Clm 14160 (s. XII, aus St. Emmeram) unter dem Titel „Petri Abaelardi Epitome Theologiae Christianae" veröffentlicht. Gietl[2] hat auf eine zweite Handschrift dieses Werkes, Cod. 729, fol. 83r—151v (s. XII) der Stiftsbibliothek Admont aufmerksam gemacht. Eine dritte Handschrift fand ich in der Stiftsbibliothek St Gallen, Cod. 69, p. 417—448. Rheinwald und S. Deutsch hielten diese Schrift für eine Arbeit Abälards selbst. Denifle[3] hat den Nachweis dafür erbracht, daß diese Sentenzen das Werk eines Schülers Abälards sind und ein Compendium seiner „Theologia" vorstellen, ähnlich wie Bandinus ein Compendinm der Sentenzen des Petrus Lombardus verfaßt hat. Als Abfassungszeit hat Denifle Ende der dreißiger festgestellt[4]. Denifles Untersuchungen und Resultate sind Dräsecke[5] entgangen, der sich mit Berufung auf Rheinwald und Deutsch für die Autorschaft Abälards entscheidet.

Um nun diese Sentenzen methodisch zu würdigen, so schließen sie sich enger als die Sentenzen von St Florian, die uns alsbald begegnen werden, an Abälard an und spiegeln am treuesten den Gedankengang von dessen „Theologia" ab. Im ersten Satze des Werkes ist auch schon die systematische Gliederung des Ganzen angezeigt: „Tria sunt, ut arbitror, in quibus humanae salutis summa consistit, scilicet fides, caritas et sacramenta." In der Ausführung selbst ist geradeso wie bei Abälards „Sic et non" die Caritas an letzter Stelle behandelt[6]. Der Gesamteindruck der Arbeit und der Arbeitsweise des unbekannten Verfassers ist ein günstiger und von Portalié in die Worte gekleidet: „Compendium de théologie méthodique, clair et précis."[7]

---

[1] Berolini 1835. [2] Die Sentenzen des Mag. Rolandus xxii.

[3] Die Sentenzen Abälards etc. 589. [4] Ebd. 612.

[5] Zu den Sentenzen Peter Abälards, in der Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1902, 73 u. 74: „Die Frage, ob diese Schrift eine echte Schrift des großen Theologen des 12. Jahrhunderts ist oder nicht, ist durch Rheinwald und Deutsch längst zu Gunsten der Echtheit entschieden worden."

[6] Denifle gibt a. a. O. 422 f ein ausführliches Inhaltsverzeichnis. Das Werk hatte ursprünglich keine Kapiteleinteilung, ebensowenig wie Abälards „Theologia" (Denifle a. a. O. 422. Gietl a. a. O. xxii).

[7] Artikel „Abélard" im Dictionnaire de théologie catholique I 40.

b) Die Sentenzen von St Florian[1]. Darunter ist ein zweites von Denifle im Cod. XI 264, fol. 147—163 (s. XII) der Stiftsbibliothek St Florian entdecktes theologisches Werk aus Abälards Schule zu verstehen. Das initium „Tria sunt, in quibus summa nostre salutis consistit: fides, caritas, sacramentum" ist die unverkennbare Etikette der theologischen Schule Abälards. Inhaltlich und methodisch sind die Abälardischen Thesen etwas freier als in den vorhergehenden Sentenzen, die vielleicht dem Verfasser schon vorlagen, bearbeitet, auch die Disposition bewegt sich etwas freier[2]. Indessen begegnen wir immer Abälardischen Ausdrücken. Es zeigt dieses Werk mehr eigene Spekulation und drückt den Abälardischen Gedanken nicht selten präziser aus, als dies bei den vorgenannten Sentenzen der Fall ist. Leider sind die wohl auch Ende der dreißiger entstandenen Sentenzen von St Florian unvollständig, indem sie in der Eucharistielehre abbrechen und von der caritas, die als dritter Hauptteil behandelt werden sollte, nichts mehr bringen.

c) Die Sentenzen des Rolandus, späteren Papstes Alexander III[3]. Denifle fand in der Nürnberger Handschrift Cent. III 77, fol. 144r—178r (s. XII—XIII) Sentenzen, welche die Aufschrift tragen: „Incipiunt sententie Rődlandi bononiensis magistri auctoritatibus rationibus fontes." Das initium „Tria sunt, in quibus humane salutis summa consistit, fides scilicet, sacramentum et caritas" weist auf die Zugehörigkeit dieses Sentenzenwerkes zur theologischen Schule Abälards hin. Denifle hat die Autorfrage in überzeugender Weise dahin gelöst, daß wir hier das Sentenzenbuch des Bologneser Kanonisten, Magisters Rolandus Bandinellus, des nachmaligen Papstes Alexander III., vor uns haben; denn Magister Roland verspricht in seinem kanonistischen Stroma, er werde in seinen Sententiae eine bestimmte Frage über die Buße behandeln. In den Sentenzen der Nürnberger Handschrift ist diese Frage nun tatsächlich behandelt. Außerdem zeigt ein Vergleich des Eherechts im Stroma mit dem Eherecht der Nürnberger Sentenzen ganz deutlich, daß beide Werke ein und denselben Verfasser haben. Bezüglich der Abfassungszeit besteht Meinungsverschiedenheit. Nach Denifle[4] sind diese Sentenzen nicht vor 1139 und nicht nach 1141 oder 1142, also vom Entstehen des Dekrets bis zum Bekanntwerden der Verurteilung

[1] Denifle, Die Sentenzen Abälards etc. 424—434. [2] Ebd. 597.

[3] Ebd. 434—461. Gietl, Die Sentenzen Rolands etc. Portalié im Dictionnaire de théol. cathol. I 712—713.

[4] A. a. O. 611.

Abälards (26. Mai 1141), verfaßt worden. Gietl[1] setzt als Zeitpunkt der Abfassung ein Jahrzehnt nach Abälards Verurteilung an, also schon die Kardinalatszeit Rolands, Portalié[2] bestimmt als weiteste Zeitgrenze Abälards Tod (1142) und Rolands Erhebung zum Kardinal (1150).

Wenn wir die Art und Weise, wie Rolandus die einzelnen Teile und Fragen seiner Sentenzen behandelt, ins Auge fassen, wenn wir uns also seine Methode vergegenwärtigen, dann wird uns die spätere Zeitbestimmung als die wahrscheinlichere erscheinen können. Es ist nämlich diese Methode[3] viel mehr entwickelt und ausgebildet, als dies in den sog. „Sententiae Abaelardi" und in den Sentenzen von St Florian der Fall ist. Für die Systematik ist auch Abälards „Theologia" Grund- und Vorlage. Indessen bewegt sich bei Rolandus die Detailanordnung der Unterabteilungen freier innerhalb des Rahmens der Abälardischen Hauptdisposition. An der Spitze steht die einleitende Abhandlung „De necessariis ad salutem". Die drei heilsnotwendigen Faktoren: fides, sacramentum, caritas, werden sodann als die drei Hauptteile erörtert. Der Glaube wird zuerst subjektiv als Tugend und Akt, sodann objektiv seinem Inhalte nach besprochen. Der Glaubensinhalt gliedert sich wieder in die Lehre vom einen und dreieinen Gotte, in die Darstellung der auf das Wirken Gottes nach außen sich beziehenden göttlichen Attribute (Macht, Willen, Wissen Gottes, Prädestination usw.), sodann in die Abhandlung über die Erschaffung der Engel, der Welt und des Menschen sowie über Sündenfall, Erbsünde, Beschneidung und Gesetz. Das sacramentum schließt in sich die Inkarnations- und Sakramentenlehre. Der dritte, kürzere Teil beleuchtet die caritas. Unserem Scholastiker ist es darum zu tun, ein zusammenhängendes, auch im Detail sorgfältig und übersichtlich gegliedertes theologisches System zu bieten. Dafür zeugen die Überleitungen von einem Punkt zum andern, die in der Nürnberger Handschrift durch Randnotizen, wie Procedit, prosequitur singula, epilogatio, collectio, recapitulatio usw., hervorgehoben sind.

Die Darstellungsmethode, die äußere Technik, von Rolands Sentenzen geht in der konsequenten Anwendung und Durchführung der Sic-et-non-Methode weit über Abälard hinaus. Der Einfluß der Disputationsmethode zeigt sich in einem bedeutenden Grade. Die

---

[1] Die Sentenzen Rolands etc. XVI ff.

[2] Im Dictionnaire de théol. cathol. I 713. Über die Abfassungszeit der Sentenzen Rolands vgl. auch Ehrle in der Zeitschrift für kathol. Theologie XVI 148.

[3] Zur Methode Rolands siehe Gietl a. a. O. LVII—LXI.

Randbemerkungen des Nürnberger Kodex, die auch Gietl in seine Edition herübergenommen: „Questio necessaria, solutio, obiectio, determinatio, distinctio utilis, simile, ostensio per simile, fallacia" usw. sind deutliche Fingerzeige einer reichhaltigen, durch die Dialektik nachhaltig angeregten Darstellungstechnik. Die einzelnen Materien sind unter den dialektischen Gesichtspunkt der Quaestio gestellt und meistens schon äußerlich mit der Formel „Quaeritur" eingeführt. Die Erörterung der Quaestio vollzieht sich nach dem Schema der Sic-et-non-Methode, das offenbar unter dem Einfluß der Disputationsmethode bzw. der soeben bekannt gewordenen logica nova weiterentwickelt ist. Es werden nicht bloß auctoritates gegen auctoritates gestellt und damit einige prinzipielle Richtlinien zum Ausgleich dieser Gegensätze verbunden, wie dies in Abälards „Sic et non" uns entgegentritt, es werden hier vielmehr zuerst auctoritates und auch rationes für die bejahende, hierauf wiederum auctoritates und gleichfalls rationes für die verneinende Beantwortung der gestellten Frage angeführt, und es wird sodann eine prinzipielle Stellungnahme des Autors in Form einer solutio gegeben. Die solutio gibt Veranlassung zu verschiedenen zeitgenössischen theologischen Auffassungen, deren Vertreter im Inkognito der quidam eingeführt werden, Stellung zu nehmen, obiectiones zu lösen und wenigstens andeutungsweise die auctoritates und rationes der abgelehnten Antwort zu entkräften. Das Gerüste dieser Darstellungstechnik ist sonach folgendes: Zuerst erfolgt die Problemstellung (quaeritur), dann werden mit item die auctoritates und rationes für die bejahende Lösung als eine geschlossene Phalanx vorgeführt, wogegen in einer contraprobatio die auctoritates und rationes für die Verneinung ins Feld geführt werden. Die Entscheidung in diesem Widerstreite gibt die solutio des Autors, in der oft der Kampf der Meinungen durch obiectiones weiterspielt. Gegenüber Abälard ist ein Fortschritt darin zu sehen, daß die Form der quaestio eine scharfe Problemstellung ermöglicht, daß ferner nicht bloß die auctoritates, sondern auch die rationes pro et contra ins Treffen geführt werden, vor allem, daß die solutio eine wirkliche Lösung, eine auf redliches Bemühen sich stützende Beantwortung der Frage gibt. Durch die Zusammenstellung von auctoritas und ratio ist die Kontinuität mit der theologischen Arbeitsweise der Vorscholastik und beginnenden Frühscholastik gewahrt. Gegenüber Petrus Lombardus und andern etwas späteren Scholastikern bedeutet Rolands Darstellungsmethode in dem Sinne einen Fortschritt und Vorzug, daß sie konsequent, in steter Wiederkehr eingehalten und durch-

geführt ist, was beim Magister Sententiarum, wie sich später zeigen wird, keineswegs der Fall ist. Diese konsequente Handhabung der weiterentwickelten Sic-et-non-Methode verleiht den Sentenzen des Rolandus eine Lebendigkeit und gewisse Spannung, eine Frische der Darstellung, welche durch hyperdialektischen Kleinbetrieb noch wenig gestört ist[1]. Eine drastische Form gewinnt die Darstellung nicht selten durch die probatio per simile.

Aus unsern Darlegungen dürfte sich ergeben, daß Magister Rolandus in doppelter Hinsicht Abälards Schüler ist. Als Systematiker geht er die Wege von Abälards „Theologia", seine Darstellungstechnik steht im Bannkreis der Sic-et-non-Methode. Freilich in der letzteren Beziehung ist Abälards Einfluß nur ein partieller, da Roland ohne Zweifel als Kanonist von der seit Bernold von Konstanz u. a. üblichen kanonistischen Darstellungsmethode, von der Abälards Sic-et-non-Methode abgezweigt und im dialektischen Sinne weitergebildet ist, angeregt und beeinflußt ist. Vor allem konnte ihm die Methode von Gratians Dekret als Vorlage dienen. Rolandus Bandinellus ist sonach nicht nur durch die doppelte Inhaltssphäre seiner schriftstellerischen Tätigkeit, sondern auch durch seine Methode ein beachtenswerter Typus der Verbindung von Dogmatik und Ius canonicum.

d) Die Sentenzen des Magisters Omnebene. Denifle[2] hat zuerst auf die Sentenzen aufmerksam gemacht, die in der aus Tegernsee stammenden Münchener Handschrift Clm 19134 (s. XII), p. 148 bzw. 151—228 stehen und mit folgendem Titel und initium versehen sind: „Incipit tractatus et quorumdam sententie collecte ex diversis auctoritatibus Mag. Omnebene. Tria sunt, in quibus humane salutis summa consistit, sc. fides, sacramentum et dilectio." Eine zweite anonyme Handschrift desselben Werkes hat Schreiber dieses Buches in der Biblioteca nazionale zu Neapel aufgefunden. Cod. VII C 43 (gleichfalls s. XII) trägt die Aufschrift und das initium: „Incipit summa divinitatis sententiarum omnium magistrorum. Tria sunt, in quibus humane salutis initium consistit, sc. fides, sacramentum et dilectio." Unten steht auf der Vorderseite des ersten Blattes die Notiz: „Iste liber est congregationis Sancte Iustine usui monachorum sancti Severini de neapoli. Signatur

[1] „Die Frische der Darstellung, durch welche die Sentenzen Rolands sich auszeichnen, beruht teilweise gerade auf dieser Anführung der Gründe für und wider eine These" (Gietl, Die Sentenzen Rolands etc. LVIII).

[2] Die Sentenzen Abälards etc. 461—469.

numero 161." Ob Magister Omnebene mit dem Kanonisten Omnibonus in Bologna identisch ist, läßt sich nach Denifle[1] nicht sicher feststellen. Da die Sentenzen Omnebenes von denen Rolands abhängig sind, so ist ihre Entstehungszeit etwas später anzusetzen. Omnebene ist ein treuerer Schüler Abälards als Rolandus. Die systematische Anordnung ist im Detail bei Rolandus und Omnebene dieselbe, wie auch beide Sentenzenwerke in der Darstellungstechnik sich recht ähnlich sehen. Auch der Einfluß von Gratians Dekret und von den Hugo von St Viktor zugeschriebenen Sentenzen und teilweise auch von Hugos Hauptwerk „De sacramentis christianae fidei" ist bei beiden Sentenzenbüchern bemerkbar[2].

Alle diese vier Sentenzenbücher erwiesen sich durch das gemeinsame System, durch die Dreiteilung in fides, sacramentum, caritas, durch inhaltliche Momente und durch die Darstellungsmethode als Werke aus der theologischen Schule Abälards. Sie tragen in mehr oder minder ausgeprägter Form das Stigma von Abälards „Theologia" und „Sic et non" an sich. Speziell die genannte Dreiteilung ist nach Denifle[3] der Abälardischen Schule eigentümlich. Für jeden Fall ist in keiner Summe außerhalb der theologischen Schule Abälards diese Dreiteilung konsequent durchgeführt. Die Zusammenstellung dieser drei heilsnotwendigen Faktoren ist hingegen keineswegs ein Proprium der Schule Abälards gewesen; findet sich doch in Hugo von St Viktors Hauptwerk ein Kapitel „De tribus, quae necessaria sunt ad salutem", welches also beginnt: „Tria sane sunt, quae ab initio sive ante adventum Christi, sive post ad salutem obtinendam necessaria fuerunt, id est fides, sacramenta fidei et opera bona. Quae tria ita cohaerent, ut salutis effectum habere non possint, si unum non fuerint."[4] Denifle[5] ist der Ansicht, daß diese Art der Dreiteilung besser ist als die Vierteilung bei Lombardus. In der Tat tritt in dieser Dreiteilung die Moral (caritas) entschiedener als selbständiger Bestandteil der Theologie auf, als dies bei Petrus Lombardus der Fall ist. Weiterhin sind in dieser Dreiteilung Inkarnations- und Sakramentenlehre innig und unmittelbar verbunden, während im System des Lombarden die Moral zwischen beide Traktate eingeschoben ist. Es haben auch die folgenden Scholastiker, schon

[1] Die Sentenzen Abälards etc. 469.
[2] Ebd. Gietl, Die Sentenzen Rolands etc. XLIX.
[3] A. a. O. 600.
[4] De sacramentis christianae fidei (l. 1, p. 9, c. 8 [M., P. L. CLXXVI 328]).
[5] A. a. O. 600.

Peter von Poitiers mit seiner Schule, später namentlich Thomas von Aquin in seiner theologischen Summe, diese Zusammenordnung von Inkarnations- und Sakramentenlehre bevorzugt.

Drittes Kapitel.
Hugo von St Viktor.

§ 1. Ein Blick in das Seelenleben Hugos von St Viktor.

Eine ideale Denkergestalt, deren Persönlichkeit und wissenschaftliches Lebenswerk auf Mit- und Nachwelt einen besonders günstigen Eindruck gemacht hat, wohl die geschlossenste und einflußreichste wissenschaftliche Individualität von Anselm von Canterbury bis zur Ära der Hochscholastik ist Hugo von St Viktor (ca 1096—1141)[1]. Aus dem deutschen Grafengeschlecht der Blankenburger entsprossen, hat er den größten Teil seines kurzen Lebens als Kanoniker von St Viktor zu Paris in den Dienst umfangreichen und segensvollen wissenschaftlichen Arbeitens gestellt.

Wenn wir die mittelalterlichen Chronisten, die von Hugo von St Viktor berichten, abhören, so sind sie alle voll des Lobes über seine sittliche Größe wie auch über seine wissenschaftliche Bedeutung. Sie rühmen seine Frömmigkeit und Demut, seine Hingabe an die Wissenschaft, sie heben seine Kenntnis der Heiligen Schrift wie auch seine Vertrautheit mit den Zweigen des profanen Wissens hervor, sie feiern unter seinen Werken vor allem den „Liber de sacramentis christianae fidei" als „opus valde necessarium". Mehrmals begegnet uns

---

[1] Zur Literatur über Hugo von St Viktor vgl. Wetzer u. Weltes Kirchenlexikon VI[2] 392—398; Herzogs Real-Enzyklopädie VIII[3] 436—445; A. Mignon, Les origines de la scolastique et Hugues de St Victor, 2 Bde, Paris 1895; J. Kilgenstein, Die Gotteslehre des Hugo von St Viktor, Würzburg 1898; H. Ostler, Die Psychologie des Hugo von St Viktor, Münster 1906. Über Hugos Schriften handeln nach der literarkritischen Seite: Histoire littéraire de la France XII 1—72; Ceillier, Histoire générale des Auteurs sacrés et ecclésiastiques XXII, Paris 1758, 200—224; Hugonin, Étude critique des œuvres de Hugues de Saint-Victor, Paris 1854; auch abgedruckt M., P. L. CLXXV XCIX—CXXVI; Hauréau, Les œuvres de Hugues de Saint-Victor[2], Paris 1886. Wertvolle Untersuchungen über Hugos Schriften gibt J. de Ghellinck, La table des matières de la première édition des œuvres de Hugues de Saint-Victor, in Recherches de science religieuse I (1910) 270—289 385—396. Es wird hier das sehr verlässige „Indiculum omnium scriptorum magistri Hugonis de Sancto Victore que scripsit", das im Cod. 49 Merton College (s. XV) zu Oxford erhalten ist, zum erstenmal ediert und literarhistorisch kommentiert.

in diesen Chroniken die Bemerkung, daß Hugo von St Viktor dazumalen seinesgleichen nicht hatte[1]. Jakob von Vitry nennt Hugo „den berühmtesten der Kanoniker von St Viktor, die Harfe Gottes, das Organ des Heiligen Geistes“ und rühmt ihm nach, daß er durch seinen heiligen Lebenswandel viele zur Tugend begeistert und durch seine honigfließende Lehre zur Wissenschaft geführt habe, daß er in seinen ebenso scharfsinnigen wie anmutenden Schriften viele Brunnen lebendigen Wassers gegraben habe[2]. Der hl. Bonaventura bekundet eine hohe Auffassung von Hugos Universalismus, wenn er schreibt: „Die gesamte Heilige Schrift (Theologie) enthält drei Teile: die ewige Zeugung und die Menschwerdung des Logos, die Ordnung des Lebens

---

[1] Sigeberti Gemblacensis Chronica. Continuatio Praemonstratensis (M. G. SS. VI 452): „Hugo Parisiensis, Sancti Victoris canonicus, religione et litterarum scientia clarus et in septem liberalium artium peritia nulli sui temporis secundus, obiit. Qui inter multa, que utiliter scripsit, etiam librum de sacramentis valde necessarium, duobus voluminibus comprehensum edidit.“ — Roberti de Monte Chronica (M. G. SS. VI 495): „Decessit pie memorie Hugo canonicus Sancti Victoris, vir religiosus et admodum tam secularibus quam divinis literis eruditus; relinquens multos libros in monumento sue scientie.“ — Chronica Alberici monachi Trium fontium (M. G. SS. XXIII 828): „Huc usque magister Hugo de S. Victore cronicam suam da Romanis Pontificibus et imperatoribus digessit. Unde manifestum est ipsum hoc tempore floruisse. Hic multa scripsit laude digna, quae in armariis habentur. In quibus hec sunt: Hugo de sacramentis. Hugo super hierarchiam Dionysii. Didascalicon Hugonis. Hugo de tribus virtutibus fide, spe et karitate. Exponit etiam luculento sermone regulam beati patris nostri Augustini et multa alia scripsisse dicitur.“ — Iacobi de Voragine Chronicon legendae aureae insertum (M. G. SS. XXIV 170): „Eo tempore Hugo de Sancto Victore doctor excellentissimus et in omni scientia summus et religione devotus obiit.“ — Ex Richardi Pictaviensis Chronica (M. G. SS. XXVI 81): „Hugo de Sancto Victore, vita philosophus, Parisius obiit, vir preclari ingenii et in quadrivio doctissimus. Divinarum autem scripturarum tantam scientiam habuit et memoriam, ut nulli sui temporis secundus extiterit. Reliquit autem ad monimentum sui scripta perplurima, librum scilicet de sacramentis, de Ecclesiaste, de archa Noe, librum, qui intitulatur Didascalicon et alia nonnulla opuscula valde utilia.“ — Roberti canonici S. Mariani Antissiodorensis Chronicon (M. G. SS. XXVI 235): „Qui (sc. Hugo) etiam tanta ingenii subtilitate et vivacitate sensus eminuit, ut suo tempore vix parem habuerit. Inter ceteras vero virtutes, quibus non mediocriter claruit, humilitate floruit admiranda.“ Vgl. noch Annales Dorenses (M. G. SS. XXVII 523).

[2] „Inter canonicos S. Victoris nominatissimus et praecipuus extitit citharista Domini, organum Spiritus S. Magister Hugo, qui malogranata tintinnabulis coniungens (vgl. Ex 28, 33 ff) exemplo sanctae conversationis multos ad honestatem incitavit et melliflua doctrina ad scientiam erudivit, multos autem aquarum viventium puteos effodiens libris suis, quos de fide et moribus tum subtiliter quam suaviter disserendo edidit“ (Historia occidentalis 2, 24).

und die Gotteseinigung der Seele. Der erste Teil bezieht sich auf den Glauben, der zweite auf die Sitten, der dritte besagt den Zielpunkt von Glauben, und Sitten. Beim ersten liegt der Schwerpunkt auf dem Studium der Lehrer, beim zweiten auf dem Studium der Prediger, beim dritten auf dem Studium der Mystiker. Die Glaubenslehre ist vornehmlich repräsentiert durch Augustinus, die Sittenlehre durch Gregor d. Gr., die Mystik durch Dionysius. In den Bahnen Augustins wandelt Anselm, in denen Gregors Bernhard, dem Areopagiten folgt Richard von St Viktor. Anselms Bedeutung liegt in der theologischen Spekulation, Bernhards Größe in der Predigt, Richards Eigenart besteht in der mystischen Beschauung. Hugo von St Viktor aber tut all dies zumal, er ist spekulativer Theologe, praktischer Moralist und Mystiker in einer Person." [1] Auch in den Augen des hl. Thomas steht Hugo von St Viktor als achtunggebietende theologische Autorität da. Für den Aquinaten sind die dicta Hugos „magistralia" und besitzen „robur auctoritatis" [2].

Auch in späterer und in neuerer Zeit sicherte sich Hugos Name seinen guten Klang. L. Thomassin [3] bezeichnet Hugo von St Viktor und Thomas von Aquin als „magni nominis theologos et ceterorum facile princeps". Nach Scheeben [4] bezeichnet Hugo, „wenn er auch an Schärfe hinter Anselm, an Tiefe hinter seinem späteren Mitbruder Richard zurücksteht, durch seine sinnige Einfachheit einen hohen Grad theologischer Kultur und kann jetzt noch für Anfänger als Führer in die Theologie des hl. Augustinus dienen, wie denn auch schon seine Zeitgenossen ihn als alter Augustinus oder lingua Augustini rühmten". O. Zöckler [5] sieht in Hugo „eine johanneische Erscheinung". A. Harnack [6] nennt ihn den „sachlich einflußreichsten Theologen des 12. Jahrhunderts".

Es ist tatsächlich auch Hugo von St Viktor eine anziehende Theologengestalt. Vor allem ruht auf seiner Persönlichkeit der Hauch und Reiz des wissenschaftlichen Idealismus, einer begeisterten Hingabe an die verschiedensten Zweige des theologischen und profanen

---

[1] „Anselmus sequitur Augustinum, Bernardus sequitur Gregorium, Richardus sequitur Dionysium, quia Anselmus in ratiocinatione, Bernardus in praedicatione, Richardus in contemplatione — Hugo vero omnia haec" (De reductione artium ad theologiam).

[2] S. th. 2, 2, q. 5, a. 1 ad 1.

[3] Dogmata theologica: De Deo l. 7, c. 13, n. 8 (ed. Vives 2, 67).

[4] Dogmatik I 425 f. [5] In Herzogs Real-Enzyklopädie VIII³ 436.

[6] Lehrbuch der Dogmengeschichte III⁴ 376.

Wissens. Sein Leben war ein stilles, zurückgezogenes, aber ungemein fruchtbares und segensreiches Gelehrtenleben. Welcher Wissensdrang ihn von Jugend auf beseelte, können wir aus der Schilderung seiner eigenen Studien im Didascalicon 6, 3 versehen. „Ich wage zu behaupten", so äußert sich der sonst über seine eigene Person so wortkarge Gelehrte, „daß ich nie etwas, das zur Bildung dienlich ist, gering geachtet habe, daß ich vielmehr vieles gelernt habe, was andern als Spielerei und Wahnwitz erscheinen mochte. Ich erinnere mich noch, wie ich als Schüler mich mühte, für alle Dinge, die mir in die Augen fielen oder in meinen Gebrauch kamen, die Namen, die Wörter kennen zu lernen. Ich war nämlich von selbst darauf gekommen, daß in die Natur der Dinge derjenige nicht eindringen könne, der über die Namen der Dinge sich in Unkenntnis befindet. Wie oftmals habe ich über sophismata, dialektische Streitfragen, die ich selbst ersonnen und die ich mir auf einem Blatt mit ein paar Stichwörtern kurz skizziert habe, ernsthaft nachgedacht und mich abgemüht, die Lösungen der Sentenzen, Fragen und Einwände, so wie ich sie gelernt hatte, im Wortlaut und der Zahl nach im Gedächtnis zu behalten. Desgleichen habe ich mir Rechtskasus (causae) ausgedacht und die verschiedenen Einreden disponiert, wobei ich die Rollen des rhetor, orator und sophista scharf auseinandergehalten habe. Weiterhin habe ich Rechensteine zu Zahlen zusammengesetzt, auf den Fußboden mit Kohlen schwarze Striche gezeichnet und an einem augenfälligen Beispiel anschaulich den Unterschied der stumpf-, recht- und spitzwinkligen Dreiecke dargetan. Daß der Flächeninhalt eines Quadrates durch Multiplikation der zwei gleichen Seiten gefunden wird, habe ich durch Beschreiten nach beiden Richtungen mir nahegebracht. Gar oftmals habe ich Winternächte in der Betrachtung der Sterne durchwacht. Häufig habe ich nach Zahlen gemessene Saiten über einen Holzrahmen gespannt und auf der dadurch hergestellten Magadis gespielt, um den Unterschied der Töne zu hören und um zugleich an der Lieblichkeit der Melodie mich zu ergötzen. Es war dies kindliche Freude, aber sicherlich nichts Unnützes. All dies jetzt zu wissen, bereitet mir keine Beschwerden. Dies berichte ich aber nicht, um mit meinem Wissen, das ja nichts oder nur wenig ist, mich zu brüsten, sondern um dir zu zeigen, daß man (im Erwerb der Wissenschaften) nur dann ganz passend fortschreitet, wenn man methodisch, planmäßig (ordinate) vorgeht und es nicht so macht wie manche, die einen großen Sprung machen wollen und dabei in einen Abgrund stürzen. Es gibt eben wie in den Tugenden, so auch in

den Wissenschaften eine Stufenfolge. Du sagst mir aber: Ich finde vieles in den Geschichtsbüchern (der Heiligen Schrift), was keinen Nutzen zu haben scheint, wozu soll ich mich damit abgeben? Du hast recht. Es steht tatsächlich in der Heiligen Schrift vieles, was für sich allein betrachtet auf den ersten Blick keinen Wert zu haben scheint. Wenn du dies indessen mit anderem, womit es im Zusammenhang steht, vergleichst und es in diesem Zusammenhang gewissenhaft zu würdigen dich anschickst, wirst du sehen, daß es notwendig und zweckdienlich ist. Manches ist um seiner selbst willen wissenswürdig, manches scheint zwar um seiner selbst willen unsere Mühe nicht zu lohnen, es darf dies indessen nicht vernachlässigt und übergangen werden, weil sonst das, was um seiner selbst willen wissenswert ist, nicht gründlich und restlos erkannt werden kann. Lerne alles, du wirst später sehen, daß nichts überflüssig ist; ein eingeengtes Wissen gewährt keine Freude: Omnia disce, videbis postea nihil esse superfluum. Coarctata scientia iucunda non est." Es mutet uns in diesen Worten Hugos von St Viktor seine ideale Liebe zur Wissenschaft an, jene Wissenschaftsbegeisterung, deren Initiative und Aktivität nichts zu schwer ist, vor deren Weitblick der Horizont des Wissenswerten sich immer mehr ausdehnt, deren Gründlichkeit nichts als unbedeutend erscheint. Gerade dieser Sinn für saubere wissenschaftliche Kleinarbeit, diese liebevolle Berücksichtigung all der Details, all der Nebenfragen, die für die Aufhellung der großen Probleme in Betracht kommen, läßt Hugo von St Viktor uns als einen ungemein ideal denkenden Theologen, als einen gründlich und methodisch arbeitenden Wissenschafter erscheinen.

Ein zweiter Zug an der wissenschaftlichen Individualität Hugos, der mit seinem wissenschaftlichen Idealismus nahe verwandt ist, ist ein markanter Universalismus des wissenschaftlichen Lebens und Strebens. Schon die Stimmen der Chronisten, die wir oben vernommen, rühmen an dem Viktoriner die Vertrautheit mit den profanen Wissenschaften ebenso wie seine theologischen Leistungen. Bonaventura hebt die Union von Spekulation, praktischer Theologie und Mystik, das Zusammenfließen der Eigenart Augustins, Gregors d. Gr. und des Areopagiten im Seelenleben Hugos hervor. In dem soeben vernommenen Eigenbericht unseres Theologen über sein wissenschaftliches Werden gibt sich sein Bemühen, Grammatik, Dialektik, Rhetorik, Arithmetik, Geometrie, Astronomie und Musik, also den ganzen Umfang der Fächer des Triviums und Quadriviums, tief und gründlich sich anzueignen, ebenso deutlich kund wie sein Verlangen,

ein allseitiges und eindringendes Verständnis der Heiligen Schrift und der theologischen Fächer zu erwerben. Der Gesamteindruck der schriftstellerischen Tätigkeit Hugos ist der einer universellen, viele Wissensgebiete umspannenden Leistung; er hat mit dem Satze „Omnia disce. . . Coarctata scientia iucunda non est" in seiner wissenschaftlichen Lebensarbeit Ernst gemacht. Es ist ein mächtiger Kreisbogen, den Hugos Schriftstellerfleiß von seiner Chronik, dem Epitoma in philosophiam, der Grammatica und Geometria[1] angefangen, hindurch durch die Gebiete der Pädagogik und Dialektik, der Exegese, Moral, der geistlichen Beredsamkeit bis zur spekulativen Dogmatik und den ergreifendsten mystischen Traktaten während eines verhältnismäßig kurzen Lebens beschrieben hat.

Ein dritter hervorstechender Zug an der wissenschaftlichen Individualität Hugos ist seine ausgleichende, harmonische Denk- und Arbeitsweise, er ist gleich Thomas von Aquin ein Theologe der Versöhnung und Vermittlung. Wer wie Hugo sein Genügen nicht an einer scientia coarctata hat, der wird auch mit edler Weitherzigkeit allen Strebungen und Strömungen des wissenschaftlichen Lebens gerecht zu werden suchen. Man hat vielfach Hugo einseitig als Mystiker einregistriert und ihn sogar in einen bewußten Gegensatz zur Scholastik zu stellen gesucht[2]. Solche Bewertung beruht auf irriger Anschauung. In Hugos Brust haben weltliche Gelehrsamkeit, auch eine nicht übermäßige Dialektik, und heilige Wissenschaft, haben Scholastik und Mystik, der forschungsfreudige Gelehrte und der in sich gekehrte Aszet einen schönen Lebensbund geschlossen[3]. Ja der Hauptakzent der literarischen Tätigkeit des Viktoriners liegt nicht

---

[1] Die kritische Literatur zur Chronica Hugonis de S. Victore (M. G. SS. XXIV 88—97) ist zusammengestellt bei J. de Ghellinck, La table des matières de la première édition des œuvres de Hugues de Saint-Victor, in Recherches de science religieuse I (1910) *283. Über die noch unedierte „Grammatica" Hugos (Bibliothèque Mazarine 717, fol. 54—73) und über den Traktat über die Geometrie, der von Curtze nach Clm. 13 021 in den Monatsheften für Mathematik und Physik VIII (1897) 193—220 veröffentlicht ist, vgl. J. de Ghellinck a. a. O. 286. Die Echtheit der Abhandlung über die Geometrie ist mehrfach bestritten worden. Zum Epitoma in philosophiam siehe J. de Ghellinck a. a. O. 285 und Ostler, Die Psychologie des Hugo von St Viktor 11 A. 3.

[2] Z. B. Lavisse, Histoire de France II², Paris 1901, 377: „Tout se réduit pour lui (Hugues de Saint-Victor) à cet axiom: Savoir c'est croire et croire c'est aimer. La formule de réaction contre la scolastique était trouvée."

[3] Vgl. über diesen Universalismus Hugos J. A. Endres, Geschichte der mittelalterlichen Philosophie im christlichen Abendlande 60.

auf der Mystik, sondern auf der Dogmatik, also auf dem theologischen Gebiet der Scholastik [1]. Mit gutem Grund heben die Chronisten das Werk „De sacramentis christianae fidei" als das Hauptwerk unseres Theologen hervor. Gerade mit den dogmatischen Arbeiten Hugos wird sich die nachfolgende Analyse seiner wissenschaftlichen Methode am meisten zu befassen haben. Die Arbeit des Geschichtschreibers der scholastischen Methode ist bei Hugo von St Viktor wesentlich dadurch erleichtert, daß sein Didascalicon als eine philosophisch-theologische Methodologie und Enzyklopädie uns in seine methodischen Grundsätze und Grundgedanken einführt und einweiht.

§ 2. Das Didascalicon Hugos von St Viktor, eine „Hochschulpädagogik" für das 12. Jahrhundert.

Die bedeutendste Wissenschaftslehre der Frühscholastik, eine wirkungsvolle Kundgebung idealen wissenschaftlichen Sinnes, „eine Hochschulpädagogik für ihre Zeit" ist Hugo von St Viktors Werk: Eruditionis didascalicae libri oder, wie der richtigere Titel lautet, Didascalicon [2]. Nach Ausweis der Handschriften endigt der Text dieses Didascalicons mit dem 13. Kapitel des 6. Buches. Das 14. und 15. Kapitel des 6. Buches gehört nicht mehr zu dieser Schrift, während das 7. Buch ein eigenes Werkchen Hugos vorstellt, das freilich an Gedanken der didaktischen Hauptschrift anknüpft. [3]

Dieses Werk des Viktoriners erfreute sich mit Fug und Recht hoher Wertschätzung seitens der nachfolgenden Scholastik und findet

---

[1] Vgl. De Wulf, Histoire de la philosophie médiévale [2] 212.

[2] M., P. L. CLXXVI 739—809 (839).

[3] Um nur einige dieser Handschriften anzuführen, so enthält Cod. 732 (s. XII) der Bibliothèque Mazarine von fol. 1r bis 17v das Didascalicon. Auf fol. 1r steht als Prolog c. 8 von l. 4 der Druckausgabe mit dem initium: „Multi sunt, quos ipsa adeo natura ingenio destitutos reliquit." Nach diesem Prolog beginnt das Werk selbst: „Incipit liber, qui appellatur didascalicon venerandi Hugonis." Hierauf beginnt sofort das 2. Kapitel: De origine artium: „Omnium expetendorum prima est sapientia" etc. Das 1. Kapitel des 1. Buches fehlt. Auf fol. 17v endet das Didascalicon mit den Worten: „ut introducat nos ad puram et finalem cenam. Amen." Es ist dies der Abschluß des 13. Kapitels des 6. Buches, welcher bei M., P. L. CLXXVI 809 lautet: „ut introducat nos ad puram et sine animalibus (!?) coenam." In diesem 13. Kapitel ist zugleich ein specialis tractatus de meditatione angekündigt, der eben das sog. 7. Buch des Didascalicons ist. Für eine kritische Ausgabe des Didascalicons wäre diese Handschrift 732 der Mazarinebibliothek als Grundlage für die Textgestaltung zu benützen. Es ist dieser Kodex, der einen herrlichen Text bietet, auch mit schönen Initialen ausgestattet. — Auch Cod. Bibl. nat. 15256 zu Paris (s. XIII), woselbst fol. 128r—146v das Didascalicon steht,

auch noch in unsern Tagen als ein bedeutsames Monument der mittelalterlichen Didaktik Beachtung und Behandlung[1]. Ein mittelalterliches Werturteil ist die an der Spitze einer Pariser Handschrift des Didascalicons angebrachte Bemerkung: „Opus valde utile tam scolaribus quam divinis fidelibus.“[2]

Die Bedeutung des Didascalicons Hugos für die Geschichte der scholatischen Methode liegt darin, daß hier ein Mann, den wir bei der Gruppierung der theologischen Schulen der Frühscholastik als einen der einflußreichsten, ja als den bedeutendsten und einflußreichsten Theologen des 12. Jahrhunderts, als die imposanteste Theologengestalt von Anselm bis zum Zeitalter des hl. Thomas bezeichnen können, daß hier also ein führender Theologe seiner Zeit seine methodischen Grundsätze, seine Auffassung über Wert, Ziel, Organisation, Erwerb und Betrieb der profanen wie der heiligen Wissenschaften in einer ausführlichen Wissenschaftslehre, in einer förmlichen Enzyklopädie und Methodologie der Wissenschaften darlegt. Wir sind bei Hugo von St Viktor in der glücklichen Lage, seine wissenschaftlichen Arbeitsgrundsätze nicht erst aus wenigen zerstreuten Stellen mühsam zusammensuchen und aus seiner schriftstellerischen Arbeit ableiten zu müssen, sondern vielmehr uns auf eine ausführliche, zusammenhängende Aussprache dieses Scholastikers berufen und stützen zu können. Hugos Wissenschaftslehre ist um so bedeutungsvoller, als er ein Theologe der Vermittlung und Versöhnung war, als in ihm die wissenschaftlichen Gegensätze der Zeit sich ausglichen, als in seinem Denken Dialektik und Mystik harmonisch sich zusammenfanden und zusammenfügten. Das im Didascalicon entworfene Bild vom Lehren und Lernen der profanen wie der heiligen Wissenschaften findet

---

beginnt sofort mit dem 2. Kapitel des 1. Buches „Omnium expetendorum“ und schließt auch mit dem 13. Kapitel des 6. Buches. An andern Handschriften, welche alle mit Buch 6, Kap. 13 endigen, vgl. Cod. Vat. lat. 677, fol. 134ᵛ—156ʳ; Cues 64, fol. 1—32ᵛ; Erlangen 289.

[1] Zur neueren wissenschaftlichen Literatur über Hugos Didascalicon vgl. O. Willmann, Didaktik[4], Braunschweig 1909, 183; Ders., Ein Studienbuch aus dem 12. Jahrhundert, in den Christlich-pädag. Blättern für die österreichisch-ungarische Monarchie XXIX (1906) 245—252 269—275; Mariétan, Problème de la classification des sciences d'Aristote à St Thomas, Paris 1901, 130—131; L. Baur, Dominicus Gundissalinus, De divisione philosophiae, Münster 1903, 358 bis 362; Mignon, Les origines de la scolastique et Hugues de St Victor I, Paris 1895, 195—229; G. Robert, Les Écoles et l'enseignement de la théol. etc. 40 ff; E. Norden, Geschichte der antiken Kunstprosa II[2] 683 721.

[2] Cod. Bibl. nat. lat. 15256, fol. 128ʳ.

durch mancherlei Bemerkungen und Ausführungen in den andern Schriften unseres Scholastikers eine wirksame Ergänzung[1].

Wenn wir zunächst Hugos Auffassung vom Ziel und Zweck der Wissenschaft ins Auge fassen, so leuchtet uns aus jedem Kapitel des Didascalicons wissenschaftlicher Idealismus entgegen. Im Streben nach Weisheit sieht er den höchsten Trost, die höchste Beseligung hienieden[2]. Die Beschäftigung mit der Wissenschaft verleiht dem Menschengeiste hohen Adel, insofern die Weisheit und die Wissenschaft ein Widerstrahlen der ewigen, göttlichen Weisheit ist, insofern das Weisheitsstreben den Menschen in freundschaftlichen Verkehr mit der reinsten, göttlichen Geistnatur bringt[3]. Mit heiligem Verlangen hat deshalb Hugo von St Viktor von Jugend auf alles, was Wissenschaft heißt, sich anzueignen gesucht. Er erzählt von sich selbst, daß er in seiner Jugendzeit nichts vernachlässigt habe, was zu seiner Ausbildung dienlich war, wie er namentlich auch in die verschiedenen Zweige des profanen Wissens sich hineingearbeitet und speziell der Dialektik sich beflissen habe[4]. Er fühlt sich von diesem ausgedehnten profanen Wissen keineswegs beschwert und am Aufstieg zum ewigen Wahrheitsglück behindert. Er ruft dem Leser zu: „Lerne alles, du wirst nachher sehen, daß nichts vergeblich und unnütz ist, was du gelernt hast. So ein notdürftiges Wissen, bei welchem man auf Schritt und Tritt ans Ende kommt, ist nicht beglückend.“[5] Wir finden sonach bei Hugo von St Viktor nichts von engherziger Abneigung gegen weltliches Wissen, wie eine solche so oftmals im Kampfe gegen Dialektik und Hyperdialektik sich bei andern Theologen der Vor- und Frühscholastik kundgab. In seinem universellen Geiste haben Dialektik und Mystik einen Bund geschlossen, sein Bildungsideal umspannt die profanen Wissenszweige geradeso wie die Reiche der dogmatischen Spekulation und mystischen Kontemplation.

---

[1] De scripturis et scriptoribus ecclesiasticis praenotiunculae (M., P. L. CLXXV 8—28); Commentariorum in Hierarchiam coelestem S. Dionysii Areopagitae l. 1, c. 1 (ebd. 924—927). Epitome in philosophiam, eine in Dialogform verfaßte Überarbeitung des ersten Teiles des Didascalicons, veröffentlicht bei Hauréau, Hugues de St Victor. Nouvel examen de l'édition de ses œuvres, Paris 1859, 161—175.

[2] „Summum igitur in vita solamen est studium sapientiae, quam qui invenit felix est, et qui possidet beatus“ (l. 1, c. 2 [M., P. L. CLXXVI 741]).

[3] „Est autem hic amor sapientiae, intelligentis animi ab illa pura sapientia illuminatio et quodammodo ad seipsam retractatio atque advocatio, ut videatur sapientiae studium divinitatis et purae mentis illius amicitia“ (l. 1, c. 3 [ebd. 743]).

[4] L. 6, c. 3 (ebd. 799 ff). [5] L. 6, c. 3 (ebd. 800).

Hugo von St Viktor hat eine hohe Auffassung von der Bedeutung der profanen Wissenschaften sowohl in sich wie auch in ihrer propädeutischen Hinordnung zur Theologie. Er widmet volle drei Bücher (l. 1—3) den weltlichen Wissenszweigen, während die drei andern Bücher des Didascalicons der Theologie gehören.

Bedeutsam ist vor allem seine Einteilung der profanen Wissenschaften, seine Gliederung des weltlichen Bildungsinhaltes. Er teilt das profane Wissensgebiet in vier Teile: Theorie, Praxis, Mechanik und Logik, ein[1]. Die Hinzufügung der artes mechanicae und der Logik und die damit gegebene Erweiterung des aristotelischen Einteilungsschemas findet sich nicht allein hier bei Hugo von St Viktor, wir haben diese Wissenschaftseinteilung im ungedruckten Speculum universale des Radulfus Ardens und bei andern Autoren kennen gelernt[2]. Die Wissenschaftseinteilung Hugos war nicht nur für Richard von St Viktor, sondern auch noch für die Wissenschaftslehre eines Albertus Magnus und Robert Kilwardby maßgebend[3].

Die Theorie gliedert sich wieder geradeso wie bei Radulfus Ardens nur in umgekehrter Reihenfolge, in Theologie, Mathematik und Physik, eine Einteilung, für die sich Hugo von St Viktor auf Boethius beruft[4]. Die Theorica, auf lateinisch Speculativa, verdient allein propter speculationem veritatis den Namen Weisheit. Die Mathematik zerfällt wieder in Arithmetik, Musik, Geometrie und Astronomie. Diese vier bilden mitsamen das Quadrivium[6]. Die Unterabteilungen der Physica und Theologia des Radulfus Ardens finden wir bei Hugo von St Viktor nicht. Die Praxis (Activa) zerfällt in Ethik, Ökonomik und Politik[7]. Mehr Unterabteilungen hat die Mechanik (scientiae adulterinae). Ihre sieben Formen (lanificium, armatura, navigatio, agricultura, venatio, medicina, theatrica) stehen als artes illiberales den sieben freien Künsten des Triviums und Quadriviums gegenüber[8]. Die Logik, welche die species und genera zum Objekt hat und die

---

[1] L. 2, c. 2 (ebd. 745). Vgl. auch Comment. in Hierarchiam S. Dionys. (M., P. L. CLXXV 927).

[2] Grabmann, Geschichte der scholastischen Methode I 251 f; II 33 49.

[3] L. Baur, Dominicus Gundissalinus etc. 362 A. 2.

[4] L. 2, c. 19 (M., CLXXVI 759); vgl. l. 3, c. 1 (ebd. 765).

[5] L. 2, c. 19 (ebd. 759). [6] L. 2, c. 7—16 (ebd. 755—757).

[7] L. 2, c. 20 (ebd. 759).

[8] L. 2, c. 21—28 (ebd. 760—763). Die Haupteinteilungen und die weiteren Unterabteilungen der artes mechanicae sind bei Hugo andere wie bei Radulfus Ardens. Die Bezeichnung artes adulterinae leitet sich aus einer irrigen etymologischen Ableitung des Wortes „mechanica“ von μοῖχος = adulter her.

Vermittlung der scientia recte loquendi et acute disputandi sich zur Aufgabe setzt, teilt sich zunächst in die grammatica und die ratio disserendi[1]. Die letztere verzweigt sich wiederum in die Demonstration oder Gewißheitsbeweise, welche Funktion der Philosophie sind, in die probable Argumentation, die Wahrscheinlichkeitsbeweise, welche der Dialektik und Rhetorik zufallen, und in die Sophistik[2]. Grammatik, Dialektik und Rhetorik bilden die Fächer des Triviums, die Grammatik als die scientia loquendi sine vitio, die Dialektik als die disputatio acuta, die Rhetorik als disciplina ad persuadendum quoque idonea.

In der Gliederung der Logik ist Hugo von St Viktor erheblich reichhaltiger als Radulfus Ardens, der nur die drei Teile Grammatik, Dialektik und Rhetorik kennt. In dieser Klassifikation der Wissenschaften seitens Hugos von St Viktor deckt sich das gesamte profane Wissen nicht mit dem Gebiet der sieben freien Künste. Indessen sind diese doch fundamentum omnis doctrinae, gewissermaßen instrumenta et rudimenta, durch welche der Weg zur vollen Kenntnis der philosophischen Wahrheit gebahnt wird. Ein neuer Gesichtspunkt in der Wissenschaftslehre ist Hugos Hervorhebung der zeitlichen Aufeinanderfolge der einzelnen Disziplinen[3]. Die Wissenschaften sind nach ihrer geschichtlichen Entstehung, also gewissermaßen chronologisch, geordnet. Deshalb steht die Logik als der zuletzt ausgebildete Wissenszweig an der letzten Stelle. Methodologisch, d. h. der Reihenfolge des Erlernens nach, gehört die Logik an die Spitze des wissenschaftlichen Unterrichts[4].

Hugo von St Viktor betont überhaupt die Notwendigkeit der Logik für das wissenschaftliche Forschen und Arbeiten[5]. Eine

---

[1] L. 2, c. 29 (M., P. L. CLXXVI 763). [2] L. 2, c. 31 (ebd. 764).

[3] L. 3, c. 3 u. 4 (ebd. 768 u. 769).

[4] L. 1, c. 12 (ebd. 749). Vgl. L. Baur, Dominicus Gundissalinus etc. 361; Mariétan, Problème de la classification etc. 140.

[5] L. 1, c. 12 (M., P. L. CLXXVI 749): „Quare necesse est falli, qui abiecta scientia disputandi de rerum natura perquirerent. Nisi enim prius ad scientiam venerit, quae ratiocinatio veram teneat semitam disputandi, quae verisimilem agnoverit, et quae fida et quae possit esse suspecta, incorrupta veritas ex ratiocinatione non potest inveniri. Cum igitur veteres saepe multis lapsi erroribus falsa quaedam et sibi contraria in disputatione colligerent, atque id fieri impossibile videretur, ut de eadem re contraria conclusione facta, utraque essent vera, quae sibi discutiens ratiocinatio conclusisset, cuive ratiocinationi credi oporteret, esset ambiguum, visum est prius disputatione ipsius veram atque integram considerare naturam: qua cognita, cum illud quoque, quod per disputationem inveniretur, an vere compre-

Untersuchung über die Natur der Dinge ohne vorausgehende logische Schulung führt in die Irre. Die Logik ist es, welche die verschiedenen Modi des Disputierens lehrt, welche zur Prüfung der Beweisgänge auf Wahrheit und Falschheit methodisch anleitet. Wenn über ein und denselben Gegenstand sich widersprechende Anschauungen und Beweisgänge der Philosophen gegenüberstehen, dann muß die Logik auf dem Wege der Disputation die Wahrheit vom Irrtum scheiden. Die Logik handelt über die Natur der Worte und Begriffe. Ohne Einsicht in das Wesen der Worte und der Denkvorgänge läßt sich aber kein philosophischer Traktat in wissenschaftlich befriedigender Weise behandeln. Aus all diesen Erwägungen heraus ist es klar und begreiflich, daß mit der Logik der philosophische Unterricht zu beginnen hat. Hugo von St Viktor schließt sich in diesen Ausführungen über die Wichtigkeit und Notwendigkeit der Logik, welche den größeren Teil von l. 1, c. 12 „De ortu logicae“ ausfüllen, innigst an Boethius an, wie überhaupt seine Wissenschaftslehre in ziemlichem Maße von den Anschauungen des letzten Römers beeinflußt ist. In den Augen unseres Scholastikers hat die Logik nicht bloß als Vorbereitung zur Theologie, sondern auch in sich und als die Pforte der Philosophie Wert und Bedeutung. Der in den Darstellungen der Geschichte der mittelalterlichen Philosophie tradierte angebliche Grundsatz Hugos „Rerum incorrupta veritas ex ratiocinatione non potest inveniri“ und die daraus gezogene Folgerung, der Viktoriner lasse bei enzyklopädischer Gelehrsamkeit und gründlicher Kenntnis der Alten doch alle weltliche Wissenschaft nur als Vorbereitung zur Theologie gelten, sind durch Cl. Bäumker[1] in das rechte Licht gestellt worden. Es handelt sich

hensum esset, posset intelligi. Hinc igitur profecta logicae peritia disciplinae, quae disputandi modos atque ipsas ratiocinationes internoscendi vias parat, ut, quae ratiocinatio nunc quidem vera, nunc autem falsa, quae vero semper falsa, quae numquam falsa, possit agnosci.“

[1] Archiv für Geschichte der Philosophie, N. F. XV (1908) 136 f: „Nur indem man (vgl. Überweg-Heinze, Grundriß der Geschichte der Philosophie 223) die oft angeführten Worte des letzteren (Hugos von St Viktor): ‚Rerum incorrupta veritas ex ratiocinatione non potest inveniri‘, in irreführender Weise aus dem Zusammenhang gerissen hat, ist man zu einem vielbenutzten Pseudozitate gelangt, das den wahren Sachverhalt geradezu auf den Kopf stellt: ein schlagender Beweis für die Hemmnisse, mit denen eine objektive Darstellung der mittelalterlichen Philosophie zu kämpfen hat. Hugo will etwas ganz anderes sagen. Unter ausdrücklicher Bezugnahme auf Boethius, den er meist wörtlich exzerpiert, entwickelt er in der Eruditio didascalica 1, 12 die Notwendigkeit der Logik und bemerkt hierbei (wörtlich nach Boethius, aus dem auch Hugos Text, der im Druck an einer Stelle in leichte Unordnung geraten ist, berichtigt werden kann): ‚Wer

hier um ein aus dem Zusammenhang gerissenes, verstümmeltes Zitat. In Wirklichkeit will Hugo an der betreffenden Stelle im Anschluß an Boethius die Notwendigkeit der logischen Methodenlehre für die Wissenschaft hervorheben.

Die Wissenschaftslehre Hugos von St Viktor greift auch über die Grenzen des philosophischen Wissensgebietes bzw. der artes hinaus und streift die appendentia artium, d. h. diejenigen Disziplinen, die sich mit einem an sich außerhalb der Umfriedung des philosophischen Forschungsgebietes liegenden Gegenstande befassen, der jedoch in irgend einer äußeren Beziehung zu den eigentlich philosophischen Bildungs- und Lehrinhalten steht. In erster Linie kommen hier die Dichterwerke, alle die Formen der dramatischen, epischen, lyrischen und didaktischen Poesie, in Betracht. Freilich bilden die artes, da sie die Grundlage des philosophischen Forschens legen, in erster Linie den Gegenstand eines methodischen Unterrichtsganges. Dabei ist jedoch eine in den rechten Grenzen gehaltene Lektüre der Dichterwerke wohl zulässig [1].

Hugo von St Viktor hat nicht bloß ein von hohem wissenschaftlichen Idealismus getragenes System der weltlichen Disziplinen entworfen und der Logik in dieser Enzyklopädie profanen Wissens eine bedeutsame Stellung angewiesen, er hat über das Lehr- und Lernverfahren beachtenswerte didaktische Grundsätze entwickelt und die Grundlinien der Lehrmethode des höheren Unterrichtes gezeichnet. Nachdrücklichst verlangt er für die Erlernung der Wissenschaften die Einhaltung einer richtigen Methode durch Lehrer und Schüler. Gerade die Außerachtlassung der rechten Ordnung im Wissensbetrieb bezeichnet er als Ursache, warum es zwar sehr viele Studierende, aber so wenig Weise gebe [2].

---

mit Vernachlässigung der Denklehre (scientia disputandi = ἐπιστήμη λογική) über die Dinge selbst nachforscht, muß in Irrtum geraten. Denn wenn er nicht zuvor zur Erkenntnis gelangt ist, welche Beweisführung den rechten Weg des Denkens einhält, welche den wahrscheinlichen, und wenn er nicht erkannt hat, welche Beweisführung zuverlässig, welche verdächtig ist, so kann er die unterstellte Wahrheit der Dinge nicht auffinden' (M., P. L. CLXXVI 749). Nicht also um die Stellung der Theologie zum weltlichen Wissen handelt es sich dort, sondern um die Notwendigkeit der logischen Methodenlehre für die Wissenschaft. Schon der Umstand, daß Hugo hier nur den Boethius wiederholt (was man aber wohl übersah), hätte stutzig machen können." [1] L. 3, c. 4 (M., P. L. CLXXVI 768 f).

[2] L. 3, c. 3 (ebd. 768): „Scholastici autem nostri nolunt aut nesciunt modum congruum in discendo servare, et idcirco multos studentes, paucos sapientes invenimus."

Er stellt für die fruchtreiche Erlernung der Wissenschaften drei Vorbedingungen auf: Talente (natura), eine gute Schule und methodische Anleitung (exercitium) und sittlichen Ernst (disciplina)[1]. Das Talent, die wissenschaftliche Veranlagung, gründet in Verstandesschärfe (ingenium) und Gedächtnistreue (memoria)[2]. Der Verstand dringt in die Wahrheit ein und bemächtigt sich ihrer durch Unterscheidung, das Gedächtnis bewahrt die Wahrheitserkenntnisse auf[3].

Das ingenium, die angeborne Verstandeskraft, wird durch Schulung und Schule für die Wissenschaft tauglich gemacht. Dieses exercitium des Verstandes für wissenschaftliches Arbeiten wird durch lectio und meditatio bezweckt. Die lectio ist eine methodische Informierung über den Inhalt eines geschriebenen Textes. Es gibt eine lectio des Lehrers, nämlich die Darbietung und Erklärung eines Buches durch einen Lehrer gegenüber seinen Schülern. Es bedeutet hier lectio soviel wie Vorlesung halten (lego librum illi). Es gibt sodann eine lectio des Schülers, welche das Anhören von Vorlesungen über ein Textbuch besagt (lego librum ab illo), und endlich eine lectio im Sinne der Privatlektüre, des Lesens eines Buches außerhalb des Unterrichts (lego librum)[4]. Hugo von St Viktor hat hauptsächlich die lectio im Sinne der praelectio im Auge. Er verbreitet sich über den ordo und modus der Vorlesungen, die in Textexpositionen bestehen. Die Ordnung, die methodische Stufenfolge, ist hier durch die Schlagwörter littera, sensus, sententia angezeigt. Zuerst muß hiernach die littera, die grammatikalische Konstruktion des Textes, aufgezeigt werden, hierauf ist der sensus, d. h. der nächstliegende Sinn, der dem Wortlaut unmittelbar zu Grunde liegende Sinn, festzustellen. Die lectio findet ihr Ziel in der Auffindung der sententia, des tieferen Sinnes und Zusammenhanges[5].

---

[1] L. 3, c. 7 (ebd. 770): „Tria sunt necessaria studentibus: natura, exercitium, disciplina." Vgl. auch Mignon, Les origines de la scolastique etc. I 72 ff.

[2] L. 3, c. 8 (ebd. 770—771): „De ingenio et memoria, quae duo pertinent ad naturam."

[3] L. 3, c. 12 (ebd. 772): „Sicut ingenium dividendo investigat et invenit, ita memoria conservat."

[4] L. 3, c. 8 (ebd. 771): „Duo sunt, quae ingenium exercent: lectio et meditatio. Lectio est, cum ex his, quae scripta sunt, regulis et praeceptis informamur. Trimodum est lectionis genus docentis, discentis vel per se inspicientis. Dicimus enim lego librum illi, et lego librum ab illo, et lego librum." Der Terminus „legere ab aliquo" kommt auch schon bei Anselm vor (vgl. Grabmann, Geschichte der scholastischen Methode I 315 A. 3).

[5] L. 3, c. 9 (ebd. 771—772): „Expositio tria continet: litteram, sensum, sententiam. Littera est congrua ordinatio dictionum, quam etiam constructionem

Es sind dies methodische Gesichtspunkte, die uns auch zum Teil in anderer Form bei Robert von Melun begegnen werden. Was den modus legendi betrifft, so wird die doctrina mit dem, was mehr bekannt ist, beginnen und so zur Erkenntnis der verborgenen Wahrheiten vordringen. Der Verstand, dessen Funktion das dividere, das Einteilen und Unterscheiden, ist, wird auf dem Wege der divisio vom Allgemeinen zum Einzelnen herabsteigen und die Natur des im Allgemeinen enthaltenen Einzelnen begründen. Es ist somit die Methode der determinierenden Synthese, die hier bei Hugo von St Viktor bei Aneignung der Wissenschaft hauptsächlich in Geltung ist [1].

Unser Scholastiker gibt in Bezug auf die lectio auch noch eine Reihe praktischer Winke und rügt Fehler, welche den akademischen Vorlesungen seiner Zeit mehrfach anhafteten und welche auch aus den Hörsälen der modernen Hochschule noch nicht verschwunden sind [2]. Er dringt mit Nachdruck auf Abgrenzung der einzelnen Fächer voneinander. Es gibt Professoren, so führt er aus, die in ihrem Fache nichts verabsäumen und übergehen, die aber alles mögliche, nicht zur Sache gehörige in ihre Vorlesungen einbeziehen, die in ihrem Fache auch über alle andern Fächer lesen. In der Grammatik disputieren sie über die Natur der Syllogismen; in der Dialektik stellen sie Untersuchungen über Konjugation und Deklination an. Es gibt Professoren, die bei der Erklärung des Titels des Buches, das sie interpretieren, schon den ganzen Inhalt dieses Textbuches vorwegnehmen und die mit der Erklärung des Incipit allein kaum in drei Stunden zu Ende kommen. Ein solches Verfahren heißt nicht andere belehren, sondern mit seiner Gelehrsamkeit prunken und prahlen [3]. Im Zusammenhang mit der Besprechung

---

vocamus. Sensus est facilis quaedam et aperta significatio, quam littera prima fronte praefert. Sententia est profundior intelligentia, quae nisi expositione vel interpretatione non invenitur. In his ordo est, ut primum littera, deinde sensus, deinde sententia inquiratur; quo facto, perfecta est expositio.

[1] L. 3, c. 10 (ebd. 772). Vgl. über diesen Begriff J. Geyser, Grundlagen der Logik und Erkenntnislehre, Münster 1909, 129 ff; Stöckl-Wohlmuth, Lehrbuch der Logik, Mainz 1905, 198 f.

[2] Vgl. Fr. Paulsen, Die deutschen Universitäten, Berlin 1902, 239.

[3] L 3, c. 6 (M., P. L. CLXXVI 769): „Sunt enim quidem, quae licet ex iis, quae legenda sunt, nihil praetermittant, nulli tamen arti quod suum est tribuere norunt, sed in singulis legunt omnes. In grammatica de syllogismorum ratione disputant; in dialectica inflexiones casuales inquirunt, et quod magis irrisione dignum est, in titulo totum pene legunt librum, et incipit tertia vix lectione expediunt. Non alios docent huiusmodi, sed suam ostentant scientiam." E. Norden

dieser Mißstände trifft Hugo eine bemerkenswerte methodologische Unterscheidung. Es ist zweierlei, über einen Wissenszweig ex professo zu handeln und die Grundsätze, Methoden usw. dieses Wissenszweiges auf andere Fächer anzuwenden. Diese Unterscheidung charakterisiert sich durch die Stichwörter agere de arte und agere per artem. Es ist sonach z. B. etwas anderes, de grammatica zu handeln, d. h. die Regeln des richtigen Lesens und Schreibens systematisch zu sondieren, den Inhalt der Sprachlehre auseinanderzusetzen, und etwas anderes, grammatice zu verfahren, d. h. grammatisch richtig zu sprechen und zu schreiben. Während ersteres spezifisches Arbeitsgebiet der Disziplin der Grammatik ist, ist letzteres bei jeder Disziplin angebracht[1]. Es haben die verschiedenen Wissenszweige je ihr eigentümliches, abgegrenztes Arbeitsgebiet, sie unterstützen sich aber auch gegenseitig und stehen miteinander in organischer Verbindung.

Hugo von St Viktor hebt schließlich noch als ein besonderes Merkmal einer guten Lehrmethode Kürze und leichte Verständlichkeit hervor, Eigenschaften, welche eben durch Herbeiziehung nicht zum Fache gehöriger Wissensinhalte, also durch unnötige Digressionen, beeinträchtigt werden[2].

Mit der lectio ist jedoch in der Hochschuldidaktik Hugos von St Viktor das exercitium, die wissenschaftliche Schule und Schulung,

---

(Geschichte der antiken Kunstprosa II[2] 721) macht darauf aufmerksam, daß diese Stelle Hugos Geiler von Kaisersberg in seinen im Jahre 1498 zu Straßburg gehaltenen Predigten über Seb. Brants Narrenschiff wörtlich auf die Scholastiker seiner Zeit überträgt, ohne die Quelle zu nennen. Es ist gerade diese Stelle, wie Norden gleichfalls bemerkt, zufällig abgedruckt in den Mitteilungen, die Fr. Zarncke in dem Kommentar zu seiner Ausgabe des Narrenschiffes (Leipzig 1854) aus den lateinischen Predigten Geilers macht (S. 354).

[1] L. 3, c. 5 (M., P. L. CLXXVI 770): „In qualibet igitur arte duo nobis maxime discernenda sunt et distinguenda: primum qualiter oporteat in ipsa arte agere; secundum qualiter oporteat ipsius artis rationes quibuslibet aliis rebus accommodare. Duo sunt agere de arte et agere per artem.... De grammatica agit, qui regulas de vocibus datas et praecepta ad hanc vocem pertinentia tractat; grammatice agit omnis, qui regulariter loquitur vel scribit. Agere igitur de grammatica quibusdam tantummodo, ut Prisciano, Donato, Servio, et similibus convenit, agere vero grammatice omnibus."

[2] Ebd.: „Cum igitur de qualibet arte agimus, maxime in docendo, ubi omnia ad compendium restringenda sunt et ad facilem intelligentiam revocanda, sufficere debet id, de quo agitur, quanto brevius et aptius potest explanare.... Non omnia dicenda sunt, quae dicere possumus, ne minus utiliter dicantur ea, quae dicere debemus."

noch nicht vollendet. Die Vollendung des Unterrichts ist die meditatio, die selbsttätige Verinnerlichung des vorgetragenen, zergliederten und untersuchten Wissensinhalts durch den Schüler. Diese meditatio dringt in Ursache, Ursprung, Art und Weise und Zweck jedweden Dinges ein. Sie geht den Dingen auf den Grund, auf die kausalen Zusammenhänge, sie ruht und rastet nicht, bis nicht jede Zweideutigkeit und Verschwommenheit aus dem Nachdenken über eine Materie verschwunden ist. Es hat diese meditatio hier bei Hugo von St Viktor vor allem religiös-mystische Bedeutung, aber sie hat nach seiner Auffassung auch sicherlich Geltung und Berechtigung bei der Aneignung und Vertiefung weltlichen Wissens. Dieses Sichhineinversenken in die Wahrheit bei der meditatio macht das Leben angenehm und gewährt in schweren Stunden reichen Trost. Die meditatio hebt die Seele empor über das Gewirr und den Lärm des Alltagslebens und läßt ahnend vorempfinden die Süßigkeit der ewigen Ruhe[1]. In dieser Hervorhebung der meditatio wie auch in der weiter oben berührten Betonung der Logik kommt der didaktische Gesichtspunkt der Selbständigkeit und Selbsttätigkeit des Lernenden zur Geltung.

Die religiös-mystische Nuance des Begriffes der meditatio bei Hugo von St Viktor geleitet uns zur dritten Vorbedingung für gedeihliches wissenschaftliches Arbeiten, zur disciplina, zum sittlichen Ernst. Nicht rühmenswert ist das Wissen, das durch ein sittlich tadelnswertes Leben befleckt wird. Die Grundlage dieser disciplina, dieser ethischen Disposition, die vom Mann der Wissenschaften gefordert wird, ist die Demut. Demütigen Sinnes soll er keinen Wissenszweig gering achten, keine Schriftgattung bei seite setzen. Er soll sich nicht schämen, von andern zu lernen, und wenn er auf den Höhen des wissenschaftlichen Lebens steht, möge er niemand verachten. Der gute Lektor soll demütig und von sanfter Gemütsart sein, er muß über eitle Erdensorgen und die Reize der Lust er-

---

[1] L. 3, c. 11 (M., P. L. CLXXVI 772): „Meditatio est cogitatio frequens cum consilio, quae causam et originem, modum et utilitatem uniuscuiusque rei prudenter investigat. Delectatur enim . . . nunc profunda quaeque penetrare: nihilque anceps, nihilque obscurum relinquere. Principium ergo doctrinae est in lectione, consummatio in meditatione. Quam si quis familiaris amare didicerit, eique saepius vacare voluerit, iucundam valde reddit vitam et maximam in tribulatione praestat consolationem. Ea enim maxima est, quae animam a terrenorum actuum strepitu segregat et in hac vita etiam aeternae quietis dulcedinem quodammodo praegustare facit."

haben sein, unermüdlich soll er arbeiten und von allen Seiten dankbar Anregung und Belehrung annehmen. Rechtgläubigkeit sei ihm Herzenssache, die Urheber glaubenswidriger Theorien fliehe er wie Gift. Sein wissenschaftliches Urteil soll die Frucht und der Abschluß ernstester Überlegung und eingehender Vorstudien sein. Mit einem Worte, sein Bestreben soll dahin gehen, nicht gelehrt zu scheinen, sondern in der Tat gelehrt zu sein[1]. Es ist dies in Wahrheit eine ideale Vorstellung, die Hugo von St Viktor sich von der Persönlichkeit eines Lehrers und Vertreters der Wissenschaft gebildet hat. Es erinnern die Züge dieses Bildes, das Hugo hier entworfen und das er in seiner eigenen Lehrtätigkeit segensvoll zu verwirklichen suchte, an die Gedankengänge und die Eigenart Augustins und Anselms. Es wird uns eine solch hohe Auffassung vom Beruf des wissenschaftlichen, vor allem des theologischen Lehramtes, eine derartige Harmonisierung von Wissensbegeisterung und Seelenadel in der Ära der Hochscholastik besonders bei Thomas von Aquin begegnen.

Erfordert schon das Studium der profanen Wissenschaften reiche Veranlagung, eine sichere Methode und wahren Seelenadel, dann sind für das Studium der Theologie diese Dispositionen in gesteigertem Maße notwendig. Hugo von St Viktor sucht vor allem sich Klarheit über das Verhältnis der philosophischen Studien zur heiligen Wissenschaft zu verschaffen. Er betont hier zweierlei: Fürs erste legt er die Erhabenheit, den Vorrang der theologischen Wissenschaft vor den profanen Fächern dar, fürs zweite behauptet und begründet er den propädeutischen Wert des weltlichen Wissens für den Ausbau der Theologie.

Es besteht ein großer Abstand zwischen dem Wahrheitsgut der Philosophen, namentlich der heidnischen Philosophen, und zwischen der Wahrheitsfülle der christlichen Offenbarung. Die Logik, Mathematik und Physik lehren auch Wahrheit, aber sie reichen nicht

---

[1] L. 3, c. 14 (ebd. 773): „Principium autem disciplinae humilitas est, cuius cum multa sint documenta, haec tria praecipue ad lectorem pertinent. Primum, ut nullam scientiam, nullam scripturam vilem teneat; secundum, ut a nemine discere erubescat; tertium, ut, cum scientiam adeptus fuerit, ceteros non contemnat." Ebd. 774—775: „Bonus enim lector humilis debet esse et mansuetus, a curis inanibus et voluptatum illecebris prorsus alienus, diligens et sedulus, ut ab omnibus libenter discat, numquam de scientia sua praesumat, perversi dogmatis auctores quasi venena fugiat, diu rem pertractare antequam iudicet discat, non videri doctus, sed esse discat vel quaerat."

hinan zu jener Wahrheit, in der das Heil der Seele gründet[1]. Der Inhalt der philosophischen Schriften beschränkt sich auf die geschöpflichen Werke (opera conditionis), die heiligen Schriften befassen sich zuvörderst mit den opera restaurationis. Besonders im Einleitungskapitel seines Kommentars zur „Hierarchia coelestis" beleuchtet er diese „differentia mundanae theologiae atque divinae" und weist darauf hin, wie eine unvergleichlich erhabenere Kundgebung der Gottheit in den Geheimnissen der Gnade, vor allem in der Menschwerdung Christi, als in der Erscheinung der natürlichen Dinge sich betätigt[2].

Sehr anregend behandelt der Viktoriner den propädeutischen Charakter des weltlichen Wissens für die Theologie. Alle artes liberales müssen der göttlichen Weisheit dienen. In der Theologie sind nicht bloß die Worte, sondern auch Sachen und Handlungen Zeichen der Wahrheit. Insofern nun die Theologie sich mit den Worten als den Zeichen der Sache und Wahrheit beschäftigt, also zunächst den Literalsinn der heiligen Schriften ins Auge faßt, treten ihr die Zweigdisziplinen der Logik, die Unterrichtsfächer des Triviums: Grammatik, Dialektik und Rhetorik, dienend zur Seite. Insofern die Theologie sich mit den Sachen als Zeichen geheimnisvoller Wahrheiten und Heilsgeschehnisse oder auch als Zeichen religiös-sittlicher, praktischer Forderungen befaßt, also vorzugsweise eine allegorische und tropologische Schriftdeutung betätigt, beansprucht sie den Dienst der vier Unterrichtsfächer des Quadriviums: Arithmetik, Musik, Geometrie, Astronomie und außerdem noch der Physik[3].

---

[1] „Philosophorum scripturae, quasi luteus paries dealbatus, nitore eloquii foris pollent. Quae si quando veritatis praetendunt speciem falsa admiscendo, quasi quodam colore superducto lutum erroris operiunt. Contra divina eloquia aptissime favo comparantur, quae et propter simplicitatem sermonis arida apparent et intus dulcedine plena sunt" (l. 4, c. 19 [M., P. L. CLXXVI 777]). — „Logica, mathematica et physica veritatem quandam docent, sed ad illam veritatem non pertingunt, in qua salus animae est, sine qua frustra est quidquid est" (De scripturis et scriptoribus sacris c. 1 [M., P. L. CLXXV 10]).

[2] „Sed mundana, ut diximus, theologia opera conditionis assumpsit et elementa huius mundi secundum speciem creata, ut demonstrationem suam faceret illis. Theologia vero divina opera restaurationis elegit secundum humanitatem Iesu et sacramenta eius, quae ab initio sunt, naturalibus quoque pro modo subiunctis, ut in illis eruditionem conformaret. Maior autem, ut diximus, declaratio divinitatis in sacramentis gratiae et carne Verbi et mystica operatione ipsius ostenditur quam naturali rerum specie praedicetur" (M., P. L. CLXXVI 926 f. Vgl. De sacramentis christianae fidei l. 1, prol. c. 2 [ebd. 183 f]).

[3] De sacramentis christianae fidei l. 1, prol. c. 6 (ebd. 185).

Hugo von St Viktor hat sich von den beiden Extremen der Unterschätzung und der Überschätzung der weltlichen Wissenschaften ferngehalten und die Frage vom Verhältnis zwischen Philosophie und Theologie in ausgleichendem und vermittelndem Sinne glücklich gelöst.

Dieser Geist der Versöhnung, der Vermittlung spricht auch aus den methodischen Anschauungen Hugos über den theologischen Wissensbetrieb. Er hat eine tiefe Ehrfurcht vor der Heiligen Schrift und den Vätern, er ist von der Wichtigkeit einer positiven Grundlegung der Theologie voll und ganz überzeugt. Seiner Feder verdanken wir eine Zahl von Erklärungen der heiligen Bücher und eine eigene Schrift über Bibel und Väter: „De scripturis et scriptoribus sacris."[1] Die 16 Kapitel des vierten Buches seines Didascalicons stellen eine literarhistorische Behandlung der Heiligen Schrift, der Konzilien und Väter vor. Auch im Prolog zum ersten Buche seines Hauptwerkes „De sacramentis christianae fidei" ist das siebte Kapitel der Heiligen Schrift gewidmet. Zwischen Schrift und Vätern besteht in der Auffassung Hugos ein inniger Zusammenhang, sie bilden miteinander die Scriptura Sacra in einem erweiterten Sinne[2]. Er preist die Schriften der Väter, eines Origenes, Hieronymus, Augustinus, Ambrosius, Gregorius d. Gr., Isidor, Beda usw.[3] Die Palme unter den Vätern gebührt Augustinus, der durch sein Genie und seinen Wissensreichtum alle Väter überragt hat[4]. Voll des Lobes ist er auch über die Schriften Gregors d. Gr. vom aszetisch-praktischen Standpunkte aus, die ihm besonders schmackhaft und voll von Süßigkeit und von Liebe des ewigen Lebens vorkommen[5].

---

[1] M., P. L. CLXXV 8—28.

[2] „Scriptura Patrum in corpore textus non computantur, quia non aliud adiciunt ad idipsum, quod in supradictis continetur explanando et latius manifestiusque tractando intendunt" (De sacr. l. 1, prol. c. 7 [M., P. L. CLXXVI 186).

[3] „In tertio ordine primum locum habent decretalia, quos canonicos, id est regulares, appellamus. Deinde sanctorum Patrum scripta, id est Hieronymi, Augustini, Ambrosii, Gregorii, Isidori, Origenis, Bedae et aliorum doctorum, quae infinita sunt" (De scripturis et scriptoribus sacris c. 6 [ebd. CLXXV 15 u. 16]).

[4] „De nostris apud Graecos Origenes in scripturarum labore tam Graecos quam Latinos operum suorum numero superavit. . . . Horum tamen omnium studia Augustinus ingenio vel scientia sua vicit. Nam tanta scripsit, ut diebus ac noctibus non solum scribere libros eius quisquam, sed ne legere quidem accurate valeat" (Didascalicon l. 4, c. 14 [ebd. CLXXVI 786]).

[5] „Inter quae beatissimi Gregorii singulariter scripta amplexanda existimo, quae, quia mihi prae ceteris dulcia et aeternae vitae amore plena visa sunt, nolo silentio praeterire" (Didascalicon l. 5, c. 7 [ebd. 794]).

So sehr Hugo von St Viktor in seiner theologischen Methodologie die positive Seite der heiligen Wissenschaft betont, so fühlt er sich doch noch mehr zur mystisch-spekulativen Durchdringung der Schrift- und Väterlehre hingezogen. Zu diesem Zwecke bevorzugt er den allegorischen Schriftsinn. Hier findet er das eigenste Gebiet der theologischen Spekulation, hier gewinnt er den Ausgleich, die Aussöhnung der verschiedenen Schwierigkeiten, Widersprüche und Gegensätze, welche der Literalsinn vielfach zuläßt. Nicht von dialektischen Mitteln verspricht sich unser Scholastiker eine concordantia discordantium, sondern vielmehr von liebevollem Sichversenken in die Wahrheit, von einem Vordringen in den tieferen Sinn der heiligen Schriften.

Im tieferen Sinn und Gehalt, in der sententia der Heiligen Schrift, da ist ruhige, klare Wahrheit ohne Widerspruch und Widerstreit, wenn auch auf der Oberfläche des Wortsinnes die unruhigen Wellen der Gegensätze sich zeigen. Von diesem Standorte aus begreift sich Hugos Streben und Mühen nach organisch-pragmatischem Erfassen der Glaubensobjekte, seine tief fundamentierte Konstruktion des Systems von Glaubenswahrheiten.

§ 3. Die Methode von Hugos Hauptwerk „De sacramentis christianae fidei".

Die hervorragendste wissenschaftliche Leistung Hugos von St Viktor ist sein ungefähr ein Jahrzehnt vor den Sentenzen des Lombarden, also in den Jahren 1135—1140[1], entstandenes dogmatisches Werk „De sacramentis christianae fidei". Der mächtige Einfluß, den dieses Buch auf die ganze folgende scholastische Theologie ausgeübt hat, legt eine eingehendere Analyse der hier von Hugo ausgesprochenen oder verwirklichten methodischen Grundsätze und Grundgesetze nahe. In welch hohem Ansehen dieses scholastische Werk in der Scholastik stand, wie bedeutsam deshalb seine Einwirkung in inhaltlicher und methodischer Beziehung gewesen ist, läßt sich aus seiner ganz außerordentlich großen handschriftlichen Verbreitung erkennen[2]. Schon die Ausstattung mancher dieser

---

[1] J. de Ghellinck, Le traité de Pierre Lombard sur les sept ordres ecclésiastiques: ses sources, ses copistes, in der Revue d'histoire ecclésiastique X (1909) 723 A. 4.

[2] Schon in den Bibliothekskatalogen des 12. Jahrhunderts, so von Bec (1142 bis 1164), von Lippoldsberg (1151), von Prüfening (1158), von Whitby (ca 1180). Vgl. G. Bekker, Catalogi bibliothecarum antiqui 200 204 214 226. Um nur

Handschriften bekundet die hohe Wertschätzung ihres Inhalts. So ist Cod. B. II 18 (s. XII) der Universitätsbibliothek zu Basel, früher dem Kartäuserkloster daselbst gehörig, eine prachtvolle Handschrift des zweiten Teiles von Hugos „De sacramentis". Auf fol. 1r steht in schöner roter Schrift: „Incipiunt sententie magistri Hugonis de Sancto Victore de Sacramentis novi testamenti ab incarnatione verbi usque ad consummationem seculi." Es ist diese Foliohandschrift mit herrlichen roten und blauen Initialen (besonders hübsch ist das Blau) geschmückt. Desgleichen ist der Einband wertvoll, die Deckel sind mit Elfenbein eingelegt und mit Schutzleder ausgestattet. Ein schön geschriebener Kodex ist auch Clm 18527a (s. XII), wo Hugos Werk die Aufschrift „Sententie in vetus et novum testamentum" trägt.

Für den Werdegang der scholastischen Methode kommt dieses im Mittelalter so hoch gefeierte Hauptwerk Hugos unter dreifachem Gesichtspunkt in Betracht, einmal als systematische Leistung, sodann wegen der Theorie des religiösen Erkennens und der Auffassung des Verhältnisses von Glauben und Wissen, schließlich wegen der Darstellungsmethode.

a) Hugos Werk „De sacramentis christianae fidei" als systematische Leistung.

Die hohe Bedeutung von Hugos Schrift „De sacramentis christianae fidei" im Entwicklungsgange der theologischen Systematik wurde von jeher anerkannt. „Wenn irgend ein Werk", bemerkt

---

einigermaßen die handschriftliche Verbreitung dieses Werkes zu illustrieren, sei eine auf Vollständigkeit keineswegs Anspruch erhebende Zusammenstellung dieser Codices gegeben, wobei vornehmlich die Pariser Bibliotheken und die Münchener Staatsbibliothek berücksichtigt sind. Die Pariser Nationalbibliothek enthält in ihren lateinischen Handschriftenbeständen folgende Exemplare von Hugos „De sacramentis": 2533 (s. XII), 2534 (s. XII), 2535 (s. XIII), 2536 (s. XIV), 2537/38 (s. XIV), 2918 (s. XIII), 2919/20 (s. XIV), 12324 (s. XII), 13423 (s. XII), 14508 (s. XII), 14509 (s. XII), 15691 (s. XIII), 15694 (s. XIII), 15729 (s. XIII), 16366 (s. XII), 16367 (s. XIII), 17458 (s. XIII), 18114 (s. XII). Bibliothèque Mazarine zu Paris: 376 (s. XII), 718 (s. XII), 719 (s. XII), 720 (s. XII), 722 (s. XIII), 723 (s. XIII), 726 (s. XII), 729/30 (s. XIII). Arsenalbibliothek zu Paris: 316, 317, 322, 323, 393 (sämtlich s. XII) sind Sammelcodices von Hugos Schriften. Von andern französischen Bibliotheken seien genannt: Angers 196 (s. XII); Reims 446 (s. XII), 447 (s. XII), 448 (s. XIII); Rouen 550 (s. XIII), 552 (s. XII); Valenciennes 206 (s. XII). Münchener Hof- und Staatsbibliothek (Clm): 9643 (s. XII—XIII), 12611 (s. XII), 18527a (s. XII), 18586 (s. XIV). Universitätsbibliothek zu Erlangen 189/90 (s. XII).

J. A. Cramer[1], „das alle damaligen theologischen Lehrsätze zusammenzufassen sucht, des Namens eines Systems würdig war, so verdiente ihn das seinige (Hugos ‚De sacramentis'). Alles, was er vorträgt, folgt in einer gewissen und bestimmten Ordnung aufeinander. Die Bahn, die er sich vorgezeichnet hat, verläßt er nie und schweift nie auf Nebenwege aus. Er bleibt den meisten Hauptbegriffen und Grundsätzen treu, die er einmal eingenommen hat; an diesen Faden knüpft er alles übrige auf eine so natürliche und so wenig künstliche Art an, als man in diesen Zeiten kaum von einem selbstdenkenden Geiste zu erwarten berechtigt ist." Auch Hauréau[2] rühmt Hugos Hauptwerk als eine vollständige, abgeschlossene Darstellung der Dogmen. Mignon[3] bestimmt den Platz dieses Buches in der Geschichte der Scholastik dahin, daß es der Zeit nach die erste Summa theologica vorstellt. Nach J. Kilgenstein[4] steht Hugo „als der erste unter den Scholastikern, welcher die christliche Lehre, wie er sie in den Werken der Väter fand oder in eigener lebendiger Glaubensüberzeugung festhielt, zum vollständigen System vereinigte, im Brennpunkte der patristischen und scholastischen Theologie".

Eine nähere Betrachtung der Struktur von Hugos „De sacramentis christianae fidei" muß uns zeigen, inwieweit dieses seiner Systematik gespendete Lob berechtigt ist. Schon die dem Gesamt-

---

[1] Jakob Benignus Bossuet, Einleitung in die Geschichte der Welt und der Religion. Fortgesetzt von D. Joh. Andr. Cramer, Kanzler der Universität Kiel, 6. Teil, Leipzig 1785, 845. Cramer gibt von S. 791 bis 846 eine eingehende Darstellung des Inhalts von „De sacramentis christianae fidei".

[2] Les œuvres de Hugues de Saint-Victor², Paris 1886, 75: „Ce traité Des Sacraments est l'ouvrage le plus digne de la grande renommée de Hugues de Saint-Victor. Dans aucune de ses autres écrits il ne parle un aussi beau language; dans aucun il ne tempère les inclinations mystiques de son cœur par un meilleur emploi de la méthode dialectique. Si la Somme des Sentences est un abrégé de la théologie, le traité Des Sacraments est une exposition complète de tous les dogmes, avec une réponse qui sera longtemps jugée satisfaisante à toutes les objections élevées au XIIe siècle par l'esprit d'examen." Vgl. über die Systematik von „De sacramentis christianae fidei" auch J. Simler, Des sommes de théologie, Paris 1871, 83 ff.

[3] Les origines de la scolastique et Hugues de Saint-Victor I 176: „Maintenant si nous voulons assigner à ce traité la place, qui lui convient dans l'histoire de la scolastique, nous devons le mettre, par ordre de temps, au premier rang des sommes de théologie."

[4] Die Gotteslehre des Hugo von St Viktor VI u. VII.

werk vorausgeschickte Praefatiuncula und der an der Spitze des ersten Buches stehende Prologus bringen die Absicht des Verfassers, ein geschlossenes theologisches System zu schaffen, zum Ausdruck. In der Praefatiuncula[1] bemerkt er zunächst, daß er diese umfassende und abschließende Arbeit auf Bitten und Drängen seiner Schüler in Angriff genommen habe. Weiterhin erklärt er, daß er manches, was er früher vereinzelt und zerstreut vorgetragen, in dieses Werk eingefügt habe. Er spricht hier auch von einer andern stilistischen Verfassung seiner neuen großen Arbeit im Vergleich zu seinen früheren Publikationen. Desgleichen weist er auf vorgenommene sachliche Änderungen, Zusätze und Auslassungen hin und bittet die Leser, in seinen früheren Schriften gerade im Hinblick auf die in seinem neuen zusammenfassenden Werke dargebotene endgültige Fixierung und Gruppierung der Glaubenslehre allenfalls notwendige Korrekturen anbringen zu wollen. Zum Schlusse begründet er die Gliederung des Werkes in zwei Hauptteile damit, daß so der Geist des Lesers in der ausgedehnten, weitschichtigen Stoffmasse sich eher zurechtfinden könne, und daß schließlich auch solche, welche beide Bücher nicht abschreiben können oder welche eines der beiden Bücher getrennt haben wollen, berücksichtigt werden könnten[2]. Hugo wollte sein System der Theologie in zwei Bänden darstellen, von denen jeder ein für sich abgeschlossenes Ganzes darstellen sollte und separat bezogen werden konnte. Es ist dieses kurze, für das methodische Empfinden Hugos charakteristische Vorwort die Sprache eines Denkers, der seine bisherige, hauptsächlich in Monographien zerstreute wissenschaftliche Lebensarbeit zu einer ausgereiften, abschließenden großen systematischen Gesamtleistung zusammenfügen will.

Dem Prologus zum ersten Buche schickt Hugo eine kurze orientierende Vorbemerkung voraus. Er erklärt hier, daß er nunmehr zur tieferen Einführung in die Theologie einer Darstellung des Glaubensinhalts im Lichte allegorischer Schriftdeutung sich zuwenden

---

[1] M., P. L. CLXXVI 173 u. 174. Das Werk reicht bei Migne a. a. O. von 173 bis 613. Daß Hugo dieses Buch auf Bitten der Schüler geschrieben, sagt er auch im Prologus zum 1. Buch (ebd. 187) und am Anfang der Pars secunda des 1. Buches (ebd. 205): „In principio operis, quod vestra instantia magis quam alacritate propria aggressus sum“ etc.

[2] Es finden sich deswegen auch mehrfach die beiden Bücher in getrennten Handschriften, z. B. Erlangen: 189 (1. Buch), 190 (2. Buch); Pariser Nationalbibliothek: 2537 (1. Buch), 2538 (2. Buch).

wolle, nachdem er früher ein für den Anfangsunterricht berechnetes, vornehmlich auf dem Literalsinn beruhendes Kompendium der Theologie verfaßt habe. Er wolle jetzt seinen Schülern einen festen Grundstock von zusammenhängenden wissenschaftlichen Erkenntnissen geben. Er lege eine kurze Summa der Gesamttheologie in systematischer, von einheitlichen Gesetzen durchherrschter Darstellung vor und gebe damit seinen Schülern einen sichern Kanon an die Hand, an welchem sie die in ihrer theologischen Lektüre ihnen entgegentretenden Theorien bemessen und bewerten könnten und woran sie sich inmitten der Fülle biblischer, patristischer und theologischer Literatur orientieren sollten[1]. Ähnlich äußert er sich zu Beginn der Pars prima des ersten Buches. Er spricht hier die Absicht aus, nicht bloß die Lehre der Schrift und Väter auf ein Kompendium zusammenzudrängen, sondern vielmehr den tieferen Sinn, den inneren Zusammenhang der Offenbarungslehre zu ergründen, die Tiefen der heiligen Geheimnisse dem durch den Glauben erleuchteten Menschengeiste, soweit es hienieden möglich ist, zu erschließen[2]. Hugo von St Viktor will keine bloße äußerliche Klassifikation und Gruppierung von Schrift- und Vätertexten, wie sie in den Sentenzensammlungen seit Beginn des 12. Jahrhunderts uns so vielfach entgegentritt, in seinem Werke „De sacramentis christianae fidei", er will durch selbständige Verarbeitung der biblisch-patristischen Materialien ein innerlich zusammenhängendes System der in ihrem tieferen Gehalte erfaßten Offenbarungslehre schaffen. Nicht eine schulmäßige Zusammenordnung des Schrift- und Väterwortes, sondern eine tiefere organische Auffassung und Zusammenfassung der Schrift- und Väterideen ist das ideale Ziel seines

[1] „Cum igitur de prima eruditione sacri eloquii, quae in historica constat lectione, compendiosum volumen prius dictassem, hoc nunc ad secundam eruditionem (quae in allegoria est) introducendis praeparavi; in quo, si fundamento quodam cognitionis fidei animum stabiliant, ut caetera, quae vel legendo vel audiendo superaedificare potuerint, inconcussa permaneant. Hanc enim quasi brevem quandam summam omnium in unam seriem compegi, ut animus aliquid certum haberet, cui intentionem affigere et conformare valeret, ne per varia Scripturarum volumina et lectionum divortia sine ordine et directione raperetur" (M., P. L. CLXXVI 183 u. 184).

[2] „Arduum profecto opus et laboriosum crebra vestra praecatione flexus aggredior; universarum divinarum Scripturarum non solum restringendo ad compendium redigere, sed exponendo quoque profunditatis eius arcana in lucem evocare Cuius quidem operis inchoationem prompta devotione offero, spe consummationem promitto" (ebd. 187).

wissenschaftlichen Mühens. Er will nicht bloß Sentenzen schreiben, sondern eine theologische Summa ausarbeiten. Es tritt uns hier der Unterschied zwischen der Literaturgattung der theologischen Sentenzen, die in einer vorwiegend positiven Anordnung von Schrift- und Vätertexten nach bestimmten Gesichtspunkten besteht, und der Eigenart der theologischen Summen, welche vornehmlich auf einer selbständigeren, mehr spekulativ-systematischen Darstellung der von Schrift und Vätern dargebotenen Glaubenslehre nach inneren Zusammenhängen beruht, in ziemlich deutlicher Weise entgegen. Es soll damit freilich nicht in Abrede gestellt sein, daß dieser Unterschied zwischen Summen und Sentenzen oft verwischt ist und daß die Terminologie besonders im 12. Jahrhundert diesbezüglich sehr fluktuiert. Für jeden Fall haben wir in Hugos Werk „De sacramentis christianae fidei", für welches, wie wir sahen, der Verfasser selbst den Ausdruck „Summa" gebraucht, einen Typus jener systematischen Darstellung des Offenbarungsinhalts, für welche gegen Ende des 12. Jahrhunderts der Name „Summa" (sc. theologica) sich als terminus technicus unter allmählicher Verdrängung des älteren Ausdruckes „Sententiae" einbürgerte.

Was Hugo von St Viktor an der Spitze seines Werkes in Aussicht gestellt hat, das hat er auch in großem Stile verwirklicht. „De sacramentis christianae fidei" ist eine imposante systematische Leistung, die an Feinheit und Regelmäßigkeit der Architektonik alle zeitgenössischen Gesamtdarstellungen der Theologie und auch einen guten Teil der späteren Summen überragt. Der Einteilungsplan seines Hauptwerkes scheint Hugo viel beschäftigt zu haben. Seine in Dialogform abgefaßte kleinere Schrift „De sacramentis legis naturalis et scriptae"[1] ist schon in den Grundzügen nach diesem Plane gearbeitet, stellt gewissermaßen die Skizze zu „De sacramentis christianae fidei" vor. Im vierten Kapitel des sechsten Buches seines Didascalicons hatte Hugo unter dem Bilde eines auf festen Fundamenten aufgeführten Gebäudes die Gliederung des dogmatischen Systems entwickelt. Er unterscheidet acht Stufen, acht ordines im Bereiche der christlichen Mysterien: An der Spitze steht als Ausgangs- und Zielpunkt alles natürlichen und übernatürlichen Geschehens das sacramentum Trinitatis. Es folgen die Ordnungen der von Gott ins Dasein gerufenen sichtbaren und unsichtbaren Kreatur, des Sündenfalls mit seinen Folgen und der als Heilmittel gegen die Sünden

[1] M., P. L. CLXXVI 17—42.

eingesetzten Sakramente des Natur- und mosaischen Gesetzes. Das sündige Menschengeschlecht wird zu Gott wieder geführt durch die ordines des Geheimnisses der Inkarnation, der von Christus eingesetzten neutestamentlichen Sakramente und der einstigen Auferstehung. Das ist in den Grundlinien die ganze Theologie, das ist jenes übernatürliche Gebäude, das auf ebenso vielen Pfeilern, als es Mysterien gibt, in machtvoller, harmonischer Einheit sich himmelwärts hebt[1].

In „De sacramentis christianae fidei" hat Hugo von St Viktor in diesen Grundriß des theologischen Systems noch eine weitere Gliederung hineingebracht durch die Zweiteilung des theologischen Gesamtstoffes in opera conditionis und opera restaurationis. Er verbreitet sich über diese Unterscheidung im Prologus zum ersten Buche, der in sieben Kapiteln eine orientierende Übersicht über die Sacra Scriptura, ihren Inhalt, ihre Auslegungsweisen, ihr Verhältnis zu den profanen Disziplinen und ihre Unterabteilungen gibt, also eine gedrängte theologische Einleitungslehre vorstellt. Wir haben hier einen bedeutsamen Ansatz zu den Einleitungen über Wesen, Eigenschaften und Methode der Theologie, wie wir sie in den großen Summen des 13. Jahrhunderts oftmals, so bei Ulrich von Straßburg, Heinrich von Gent und Gerhard von Bologna, in recht ausgedehnter Form antreffen werden. Das opus conditionis nun ist nach den Darlegungen des Prologus die Erschaffung der Welt mit all ihren Bestandteilen, das opus restaurationis besteht in der Menschwerdung des Logos als dem Mittelpunkte aller Geheimnisse und

---

[1] „Multis ordinibus consurgit fabrica, et quisquis suam basim habet; et multa sacramenta in divina pagina continentur, quae singula sua habent principia. Vis scire, qui sunt ordines isti? Primus ordo est sacramentum Trinitatis, quia et hoc Scriptura continet, quod ante omnem creaturam trinus et unus fuerit Deus. Hic de nihilo omnem fecit creaturam, visibilem scilicet et invisibilem: ecce secundus ordo. Rationali creaturae liberum dedit arbitrium et gratiam praeparavit, ut mereri posset aeternam beatitudinem; deinde sponte peccantes punivit et persistentes, ut amplius labi non possint, confirmavit. Quae origo peccati, et quid sit peccatum, et quid sit poena peccati: ecce tertius ordo. Quae sacramenta primum sub naturali lege ad reparationem humani generis instituerit: ecce quartus ordo. Quae scripta sub lege: ecce quintus ordo. Sacramentum incarnationis Verbi: ecce sextus ordo. Sacramenta Novi Testamenti: ecce septimus ordo. Ipsius denique resurrectionis: ecce octavus ordo. Haec est tota divinitas (divinitas heißt hier soviel wie Theologie; vgl. die Wendung „Sententiae divinitatis"), haec est illa spiritualis fabrica, quae quot continet sacramenta, tot quasi ordinibus constructa in altum extollitur" (ebd. 803).

Sakramente des alten und neuen Gesetzes[1]. Die opera conditionis, die vornehmlich das Thema der weltlichen Wissenschaften ausmachen, fallen in den Gesichtskreis der Theologie, insofern ihre Kenntnis zum vollen Verständnis des opus restaurationis, des eigentlichen Objektes der Glaubenswissenschaft, beiträgt. Die Systematik von Hugos „De sacramentis christianae fidei" hat gerade durch diese Haupteinteilung in opus conditionis und opus restaurationis eine historische oder besser geschichtsphilosophische bzw. geschichtstheologische Nuance an sich. Die Anordnung der Materien hält sich nämlich an der historischen Reihenfolge der Natur- und Heilstatsachen von der Erschaffung der Welt bis zum Ende der Zeiten. In dieser Wahrnehmung der series temporum und successiones generationum können wir eine Ähnlichkeit mit der geschichtsphilosophischen Betrachtungsweise seines Zeitgenossen Otto von Freising erkennen. Der Chronist Hugo von St Viktor hat auf den Scholastiker Hugo von St Viktor eingewirkt[2].

Das erste Buch beginnt mit der Lehre vom Hexaëmeron[3], und zwar mit der These vom unum principium, das alles aus nichts gemacht hat. Hugo hält sich an den biblischen Schöpfungsbericht und sucht über das Verständnis des Literalsinns hinaus das tiefere Geheimnis, den pragmatischen Zusammenhang dieser Geschehnisse, zu ergründen. Das Schöpfungswerk geleitet ihn zur Betrachtung der Schöpfungsursache, vor allem zur Schilderung der Weisheit und des Willens Gottes, zur Darlegung des göttlichen Wissens und Vorher wissens, der göttlichen Vorsehung und Prädestination. Auch die beiden folgenden Abschnitte sind der Gotteslehre gewidmet. In der Pars tertia wird zunächst unsere Gotteserkenntnis nach ihrem Wesen und ihren Stufen erörtert, sodann versenkt sich Hugos spekulativer Geist in die Betrachtung des einen göttlichen Wesens und der göttlichen Eigenschaften, besonders der Unveränderlichkeit, Unermeßlich-

[1] „Opus conditionis est creatio mundi cum omnibus elementis suis. Opus restaurationis est incarnatio Verbi cum omnibus sacramentis suis; sive iis, quae praecesserunt ab initio mundi, sive iis, quae subsequuntur usque ad finem mundi" (Prologus c. 2 [M., P. L. CLXXVI 183]).

[2] „Et si hoc diligenter in his omnibus secundum seriem temporum et successiones generationum ac dispositionem praeceptorum inquirimus, summam totam divinarum Scripturarum fidenter nos attingere pronuntiamus" (l. 1, p. 1, c. 29 [ebd. 204]).

[3] Über Hugos Lehre vom Hexaëmeron vgl. O. Zöckler, Geschichte der Beziehungen zwischen Theologie und Naturwissenschaften mit besonderer Rücksicht auf die Schöpfungsgeschichte I, Gütersloh 1877, 401 ff.

keit und Allgegenwart. Hugo hat hier seine Gottesbeweise skizziert und gezeigt, wie innere und äußere Erfahrung dem suchenden Menschengeiste den Weg zu Gott weist. Echt augustinisch ist hier die Voranstellung der inneren Erfahrung vor die Betrachtung der Außenwelt[1]. An die Lehre von Gottes Dasein, Wesen und Eigenschaften reiht sich im gleichen Abschnitte eine eindringende Darstellung des Trinitätsgeheimnisses. Die Pars quarta behandelt den göttlichen Willen nach seinen Kundgebungen (signa: beneplacitum, operatio, permissio, praeceptio, prohibitio), nach seinem Verhältnis zu Gut und Bös und zur Ordnung der Dinge. Hieran reihen sich die Angelologie (P. 5), die Lehre von der Erschaffung und dem Urstand des ersten Menschen (P. 6), vom Sündenfall der Stammeltern (P. 7) und dem göttlichen Erlösungsratschluß im allgemeinen (P. 8). Die noch folgenden Teile des ersten Buches haben zum Gegenstande jene zum Heile führenden Mittel, die auch schon in der vorchristlichen Zeit bestanden, nämlich die Sakramente und den Glauben. Demgemäß wird zuerst (P. 9) eine allgemeine Sakramentenlehre, sodann (P. 10) eine eingehende Theorie des Glaubens dargeboten. Die beiden folgenden Teile verbreiten sich speziell über die Sakramente des Naturgesetzes (P. 11) und des mosaischen Gesetzes (P. 12).

Das zweite Buch ist ganz und ausschließlich den opera restaurationis gewidmet, einem erhabenen Gegenstand, auf den schon alles im ersten Buche hinweist. Im Prolog zum zweiten Buche macht Hugo darauf aufmerksam, daß die theologische Darstellungsweise je nach dem Grade der Erhabenheit der Geheimnisse sich ändert. Die höheren Mysterien sind in eine solch hehren Wahrheiten entsprechende getragenere Darstellungsform zu kleiden, während die einfacheren Geheimnisse in einem der Fassungskraft der Einfältigen angepaßten bescheideneren Sprachgewande uns anmuten. Die Folge hiervon ist eine effektvolle Abwechslung und Mannigfaltigkeit der theologischen Darstellung, die jedoch eine diversitas concors, schönste Harmonie, keine Gegensätzlichkeit ist. Die Theologie gleicht in ihrer abwechslungsreichen Erscheinungsform der heiligen Kirche der Auserwählten, die in der so verschieden abgestuften und doch wieder so harmonisch zusammengestimmten Tugendschönheit und Gnadenfülle ihrer Glieder prangt[2]. Dieses sein Versprechen, die hohen

---

[1] Vgl. G. Grunwald, Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter, Münster 1907, 69 ff; Bäumker, Witelo 321.

[2] „Propterea in sacri eloquii tractatione, non eadem intendendi forma ubique servanda est, quia altiora fidei sacramenta excellentiori sermone et digno sanctis

und zentralen Glaubensmysterien in erhabener und ausgezeichneter Weise hervorheben und behandeln zu wollen, erfüllt Hugo alsbald in der Pars prima des zweiten Buches, in der Christologie, „die den Schwerpunkt der Weltanschauung des Viktoriners bildet“ [1]. In den großenteils recht ausführlichen und tiefeindringenden 13 Kapiteln dieses Teiles hat er mit einem hohen Maß spekulativer Denkenergie den Kernpunkt der Inkarnationslehre, die hypostatische Union, erörtert und hierbei die bei zeitgenössischen Dialektikern zu Tage tretende nestorianisierende Abschwächung dieses Geheimnisses entschieden abgelehnt. In organischem Zusammenhange mit der Inkarnationslehre steht die tiefe Auffassung Hugos vom Fortleben Christi in der Kirche, seine Lehre von der Einheit der Kirche (P. 2). Es ruht auf diesem Abschnitte ein dogmengeschichtlicher Akzent. Hugo hat hier eine in der späteren Theologie so oft wiederholte Definition der Kirche geprägt [2], eine tiefe Auffassung vom Wesen und Wirken der gratia capitis Christi [3], vom Verhältnis zwischen Christus und seiner Kirche, bekundet und schließlich eine ausführliche dogmatische Entwicklung der Lehre vom Primat dargeboten. Die maßgebende Stelle in der Bulle „Unam Sanctam“ über das Verhältnis von geistlicher und weltlicher Gewalt ist aus dem vierten Kapitel dieses Abschnittes von „De sacramentis christianae fidei“ entnommen [4]. Der Dominikaner Guido Vernani nennt gerade im Hinblick auf die Lehre von der Kirche und vom Primat Hugo von St Viktor „magnus et authenticus doctor Ecclesiae Ugo de S. Victore“ [5]. Die Idee der Kirche

---

reverenter tractanda sunt; minora autem sacramentorum divinorum instrumenta pro capacitate simplicium humiliori locutionis genere explananda. . . . Sicut enim sancta electorum Ecclesia morum bonorum ac virtutum varietate pulchre adornatur, in sacra Scriptura, unde ipsa Ecclesia sancta vivendi formam sumit, in suo sermone pulchra varietate contexitur: in qua tamen varietas ipsa apta est, ut schisma non generet, et diversitas concors, ut adversitatem non pariat“ (M., P. L. CLXXVI 363).

[1] J. Bach, Die Dogmengeschichte des Mittelalters II 339.

[2] „Ecclesia sancta corpus est Christi uno Spiritu vivificata et unita fide una et sanctificata“ (De sacr. l. 2, p. 2, c. 2 [M., P. L. CLXXVI 415]).

[3] M. Grabmann, Die Lehre des hl. Thomas von der Kirche als Gotteswerk, Regensburg 1903, 200 f.

[4] F. X. Funk, Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen I, Paderborn 1897, 486. M. Grabmann a. a. O. 17. Eichmann, Acht und Bann im Reichsrecht des Mittelalters, Paderborn 1909, 46 f. Boffito-Oxilia, Un trattato inedito di Egidio Colonna, Firenze 1908, 12.

[5] Vgl. M. Grabmann a. a. O. 37. Von Guido Vernani ist in Cod. S. Marco I X 51, fol. 45—49 der Florentiner Biblioteca nazionale ein Kommentar zur Bulle „Unam Sanctam“ erhalten.

kommt nach der hierarchischen und liturgischen Seite zur weiteren Entfaltung in den sich nun anschließenden Abhandlungen über die kirchlichen Weihestufen (P. 3), über die heiligen Gewänder (P. 4) und über den Kirchweihritus (P. 5). Allenthalben ergeht sich hier des Viktoriners mystischer Geist in sinniger liturgischer Symbolik. Nun tritt Hugo in die Behandlung der Sakramentenlehre ein und bespricht zunächst (P. 6—8 inkl.) die drei ersten Sakramente: Taufe, Firmung und Eucharistie. Die Eucharistielehre Hugos gehört zu den inhaltvollsten Abhandlungen der Frühscholastik über diesen erhabenen Gegenstand. Auch den Sakramentalien (sacramenta minora) ist ein eigener Abschnitt (P. 9) gewidmet. Nach einem Exkurs über die Simonie (P. 10) folgt in reicher positiver Ausstattung die dogmatisch-kanonistische Darstellung des Eherechtes (P. 11). Moraltheologischen Charakters sind die Traktate über das Gelübde (P. 12) und über Sünden und Tugenden (P. 13). Die Innigkeit des Mystikers tritt in den Kapiteln über die Liebe, welche die Substanz des letzteren Traktats bilden, in ergreifender Weise an den Leser heran. Die Überschrift „De vitiis et virtutibus", die dieser Traktat trägt, sollte späterhin so zahlreichen theologischen Werken der Hochscholastik als Titel dienen. Die beiden nächsten Abschnitte befassen sich mit dem Bußsakrament (P. 14) und der letzten Ölung (P. 15). Die letzte Ölung gibt die Überleitung zur Eschatologie, der die drei letzten Abschnitte des zweiten Buches (P. 16—18) gewidmet sind.

Diese gedrängte Überschau über die Stoffgliederung in Hugos „De sacramentis christianae fidei" dürfte den Beweis dafür erbracht haben, daß diesem Werke die Vorzüge einer scharfgegliederten Systematik in hohem Maße eignen. Mögen auch die um Wilhelm von Champeaux und Anselm von Laon sich gruppierenden, handschriftlich uns erhaltenen Sentenzen zeitlich frühere scholastische Systeme der Theologie vorstellen, so repräsentiert doch ohne Zweifel Hugos Hauptwerk durch seine selbständige und streng durchgeführte Architektonik, durch die Fülle und Tiefe des Inhalts, durch die ansprechende sprachliche Einkleidung das erste große vollständige System der Dogmatik in der Ära der Frühscholastik. Abälards Gesamtdarstellungen der Theologie sind nur als Torso uns überkommen. Hugo von St Viktor hat die systematischen Leistungen der unmittelbar vorhergehenden Zeit, die aus der Feder oder doch aus der Schule Wilhelms von Champeaux und Anselms von Laon stammenden Sentenzen, wohl bekannt und verwertet. Aber er hat durch die großen Gesichtspunkte des opus conditionis und opus restaurationis

eine eindrucksvolle Gliederung in den theologischen Gesamtstoff hineingetragen, er hat nicht bloß Väterzitate in ein systematisches Schema und Formular eingereiht, sondern eine organisch-pragmatische Darstellung der Zusammenhänge und Einheit übernatürlicher Wahrheiten und Geschehnisse angestrebt, er hat endlich die Inkarnationslehre in den Mittelpunkt der theologischen Gesamtdarstellung gestellt, ein christozentrisches theologisches System geschaffen. „Das menschgewordene Wort“, bemerkt er im Prologus zum ersten Buche, „ist unser König, der in diese Welt kam, um mit dem Teufel zu kämpfen; alle Heiligen, die vor seiner Ankunft aufgetreten sind, sind die Vorboten dieses Königs gewesen; alle Heiligen, die nach ihm gekommen sind und noch kommen werden, sind eine Schar von Kriegern, die dem König nachfolgen. Der König selbst aber ist mitten in seinem Heere und schreitet einher, auf allen Seiten umringt und umgeben von seinen Kriegsscharen. Und wenn auch bei dieser Menge gleichsam verschiedene Waffengattungen in den Sakramenten und Gebräuchen der Christus vorangehenden und ihm nachfolgenden Völker zu Tage treten, so leisten doch alle einem Könige Kriegsdienst und folgen einem Banner, bekämpfen ein und denselben Feind und empfangen ein und dieselbe Siegeskrone.“ [1]

Nicht bloß die alles beherrschende Idee der Person und des Werkes Christi, nicht bloß das Gesamtbild von Hugos „De sacramentis christianae fidei“ kündet uns den Systematiker, auch die Detailausführung bekundet eine sorgfältige Gliederung und Anordnung des Stoffes. Unser Theologe ist fortwährend auf den inneren Zusammenhang bedacht [2], er ist bestrebt, das ganze Material bis ins einzelne dem architektonischen Grundplan des opus conditionis und opus restaurationis einzuordnen [3]. Am Eingange der einzelnen Teile schaffen Übergänge [4] und Stoffeinteilungen [5] Klarheit und Durchsichtigkeit. Demselben Zwecke dienen auch kurze Zusammenfassungen am Schlusse der einzelnen Abschnitte [6]. Von gesundem metho-

---

[1] Prologus l. 1, c. 2 (M., P. L. CLXXVI 183).

[2] „Aliqua quaedam lucis mysteria interim pro tempore transcurrentes perstrinximus, nunc iterum ad propositi nostri seriem texendam revertamur“ (l. 1, p. 1, c. 14 (ebd. CLXXVI 198).

[3] Vgl. l. 1, p. 1, c. 27—29 (ebd. 203 ff).

[4] Z. B. l. 1, p. 2, c. 1 (ebd. 205).

[5] Eine klare Stoffeinteilung steht z. B. an der Spitze der Abhandlung über den Glauben (l. 1, p. 10 [ebd. 327]).

[6] Z. B. l. 1, p. 3, c. 31 (ebd. 232).

dischem Empfinden und von systematischem Sinn für Proportionen zeugt das mehrfach geäußerte Vorhaben, nicht zu lange bei einem Gegenstande verweilen zu wollen[1].

b) Theorie des religiösen Erkennens.

I. Die geschichtliche Stellung von Hugos Glaubenstheorie.

Läßt uns die Analyse der in Hugos Hauptwerk verwirklichten Systematik mehr die umfassende und zusammenfassende, die an- und einordnende Seite an der Methode unseres Theologen erkennen, so zeigt uns die Betrachtung seiner Theorie des religiösen Erkennens, seiner Auffassung vom Glauben, die Art und Weise, in der dieser groß- und tiefangelegte Geist in die geheimnisvollen Inhalte der Offenbarung ein- und vorzudringen sich mühte. Die Systematik zeigt Hugos Methode mehr nach der extensiven, die Glaubenstheorie mehr nach der intensiven Seite[2].

Hugos Lehre vom Wesen und Werden des übernatürlichen Glaubens ist nicht bloß für das Verständnis seiner eigenen wissenschaftlichen Denk- und Arbeitsweise, sondern für die Aufhellung des Werdeganges der scholastischen Methode überhaupt von Bedeutung. Hugo von St Viktor ist jener Denker der Frühscholastik, der als der erste in dieser Ära der mittelalterlichen Wissenschaft sich eingehend über diese für die Glaubenswissenschaft fundamentale Frage Klarheit zu verschaffen suchte. Während Anselm von Canterbury sein von ihm so großartig durchgeführtes wissenschaftliches Arbeitsprogramm „Credo, ut intelligam“ nur an verhältnismäßig wenigen und zerstreuten Stellen zum Inhalt prinzipieller und theoretischer Erörterung gemacht hat und auch in der um Anselm von Laon und Wilhelm von Champeaux sich gruppierenden Sentenzenliteratur die Lehre vom Glauben nur kurz und sporadisch vorgetragen ist, hat das Haupt der Schule von St Viktor einen eigenen Traktat über den

[1] L. 1, p. 2, c. 22 (ebd. 214).

[2] Zur Glaubenstheorie Hugos vgl. I. Hettwer, De fidei et scientiae discrimine et consortio iuxta mentem Hugonis a S. Victore, Vratislav. 1875; Kilgenstein, Die Gotteslehre des Hugo von St Viktor, Würzburg 1897, 47 ff; G. Hoffmann, Die Lehre von der fides implicita innerhalb der kathol. Kirche, Leipzig 1903, 52 ff; Th. Heitz, Essai historique sur les rapports entre la philosophie et la foi de Bérenger de Tours à St Thomas d'Aquin, Paris 1909, 71—84; K. Ziesché, Verstand und Wille beim Glaubensakt. Eine spekulativ-historische Studie aus der Scholastik im Anschlusse an Bonaventura, Paderborn 1909, 21—26.

Glauben seinem theologischen System eingefügt. Abälard, Hugo von St Viktor und Gilbert de la Porrée haben zu fast gleicher Zeit die Aufmerksamkeit der Frühscholastik auf die Theorie des Glaubens gelenkt. Abälards ausführlichere Darlegungen über Glauben und Wissen haben hauptsächlich deswegen, weil dieser Denker in Fragen der Trinitäts- und Inkarnationslehre die Grenzen zwischen beiden Erkenntnisgebieten nicht genügend beachtete, sich von seiten der Zeitgenossen den Vorwurf des Rationalismus, der Unkirchlichkeit zugezogen. Außerdem ist Abälard weniger in das Wesen, in die Eigenart des Glaubens eingedrungen. Gilbert de la Porrée hat durch seine Boethiuskommentare manch neue Gesichtspunkte in die frühscholastische Auffassung von Glauben und Wissen hineingetragen. Indessen sind Gilberts Gedanken auf die Trinitäts- und Inkarnationslehre eingeengt gewesen und wegen ihrer dunklen Fassung der theologischen Mit- und Nachwelt schwerverständlich geblieben. Hugo von St Viktor hat nun den Glauben an und für sich zum Vorwurf ausführlicher theologischer Erörterung gemacht, das Wesen und Werden des Glaubensaktes zu ergründen gesucht. Die unbestrittene wissenschaftliche Autorität seiner Persönlichkeit hat auch seiner Theorie des Glaubens einen mächtigen Einfluß auf die Folgezeit, ein noch in den Zeiten der entwickelten Hochscholastik nachhallendes Echo gesichert. So hat z. B. Kardinal Matthäus von Aquasparta in seinen tiefeindringenden „Quaestiones de fide", welche wohl die vollständigste theologische Erkenntnislehre der Scholastik repräsentieren, oftmals die Gedankengänge des Viktoriners angeführt, teils um sie sich anzueignen, teils um sie zu modifizieren, teils um sie zu kritisieren und abzulehnen, immer aber mit einem deutlichen Akzente der Hochschätzung. Die dogmengeschichtliche Stellung von Hugos Glaubenstheorie ist keine geringere als die einer bis auf Thomas von Aquin maßgebenden, von Alexander von Hales und Bonaventura rezipierten Doktrin.

Unser Scholastiker hat die Aufgabe, das Wesen des Glaubens zu beleuchten, auch sehr ernst genommen. Wie können wir denn, so ruft er aus, über den Glaubensinhalt richtig denken, wenn wir eine irrige Auffassung vom Glauben, vom Glaubensakt selbst haben? Wir müssen deswegen sorgfältig jedes Wort abwägen, das wir sagen, damit wir nicht beim besten Bestreben, den richtigen Glauben darzulegen, schließlich als Gegner des gesunden Glaubens überführt werden. Es gibt ja Leute, die in ihrer Gottseligkeit schließlich gottlos gegenüber Gott sind und die dadurch, daß sie über das rechte

Maß dessen, was Wahrheit ist, hinausgehen, sich in Wirklichkeit an der Wahrheit selbst versündigen[1].

Wir müssen Hugos Lehre vom Glauben ernst nehmen, weil sie auch die Auffassung eines Mystikers ist. Damit ist vor allem die berechtigte Erwartung einer mehr psychologischen Betrachtungsweise gegenüber der vorwiegend dialektischen Wertung des Glaubensaktes seitens Abälards gegeben. Außerdem verdient die Lehre eines Mystikers vom religiösen Erkennen um so mehr Beachtung, als man vielfach doch in mystischen Kreisen eine andere Auffassung vom Glauben als bei den Scholastikern finden will. Die Neigung, eine antiintellektualistische Färbung der mystischen Glaubensvorstellung gegenüber dem scholastischen Intellektualismus, besonders des Aquinaten, zu behaupten, ist noch häufig vertreten. So stellt z. B. E. Lehmann[2] bezüglich Hugos von St Viktor folgende Behauptung auf: „Weit genialer aber ist der Fund, den Hugo bei der psychologischen Bestimmung des Glaubens tut. Er hat es wirklich gesehen, mitten in der katholischen Zeit sogar, was die großen Kirchenlehrer, die nach ihm und unter seinem Einflusse ihre Systeme aufbauten, in ihrem kirchlichen Eifer übersehen haben, daß im Glauben zweierlei zu bemerken ist: nicht nur die cognitio, die Erkenntnis, das, was man mittels des Glaubens erkennt, sondern auch der affectus, der Zustand der glaubenden Gemüter. Er hat betont und eingeschärft, daß der eigentliche Glaube in diesem letzteren liegt, in der Richtung des Herzens, der Ergreifung Gottes durch den Willen.... In diesem affectus liegt der Keim zu Luthers ‚Vertrauen' wie zu Schleiermachers ‚Gefühl', und diese Vertiefung in die psychischen Zustände der Frömmigkeit ist überhaupt eine der wichtigsten Vorbereitungen der evangelischen Bestimmung des Christlichen."

Gerade die Eigenschaft Hugos als Mystiker berechtigt und veranlaßt uns, in den Rahmen dieser Darlegungen auch die Glaubenstheorie anderer zeitgenössischer Mystiker, vor allem Wilhelms von St Thierry vergleichsweise hereinzuziehen. Für die Geschichte der scholastischen Methode kommt Hugos Theorie des religiösen Er-

[1] „Quomodo enim de iis, quae credenda sunt fide, bene sentire possumus, si de ipsa fide male sentimus? Propterea consideranda sunt diligenter singula, quae dicuntur, ut ea dicamus et sentiamus, in quibus dum fidem rectam asserere nitimur sanae fidei obviare non convincamur. Sunt homines, qui quasi quadam pietate impii in Deum efficiuntur, ut, dum ultra id, quod in veritate est, sentiunt, in ipsam veritatem offendunt" (De sacr. l. 1, p. 10, c. 6 [M., P. L. CLXXVI 335]).

[2] Mystik im Heidentum und Christentum, Leipzig 1908, 91.

kennens unter den drei Gesichtspunkten in Betracht: Das Wesen des Glaubens; Glaube und Entwicklung; Glauben und Wissen.

II. Definition und Psychologie des Glaubens.

Die Glaubenstheorie Hugos von St Viktor ist im zehnten Teile des ersten Buches von „De sacramentis christianae fidei" in neun Kapiteln vorgetragen. Eine Ergänzung hierzu bilden mannigfache Bemerkungen in andern Werken unseres Autors. Eine kürzere Fassung des im Hauptwerk Gesagten bieten die vier ersten Kapitel des ersten Traktats der „Summa sententiarum". Das Bild, das Hugo im Werke „De sacramentis christianae fidei" vom Wesen des Glaubens entwirft, ist an mehreren Stellen im Detail nicht klar und scharf gezeichnet, ohne daß jedoch der Gesamteindruck erheblich gemindert wird. Hugo trägt hier eine Zahl von Vergleichungsreihen vor, durch die von verschiedenem Standorte aus die Eigenart des Glaubens charakterisiert werden soll. Zuerst gibt er eine geistvolle Erläuterung der paulinischen Glaubensdefinition (Hebr 11, 1): „Fides est substantia rerum sperandarum, argumentum non apparentium", sowohl im Sinne des Glaubensinhalts (ea, quae creduntur) wie auch im Sinne der Glaubenswirkung (non in eo, quod sit, sed quod faciat fides). In letzterer Hinsicht erscheint als die Wirkung des Glaubens, daß die unsichtbaren himmlischen Güter, der Gegenstand unseres irdischen Hoffens, schon hienieden in uns subsistieren. Es können diese „Invisibilia Dei", weil unkörperlich, nicht durch unsere Sinne wahrgenommen, weil über alle sinnliche Vorstellung erhaben, auch nicht durch die Phantasie erreicht werden. Sie können auch nicht, da sie nicht Teil unserer Seele sind, etwa wie Trauer oder Freude, durch innere Erfahrung, durch Analyse von Seelenvorgängen erfaßt werden. Der einzige Modus, auf dem wir hienieden mit diesen Inhalten in Kontakt kommen, ist eben der Glaube. Der Glaube verbürgt, daß diese Inhalte Wahrheit und Wirklichkeit sind, garantiert für das Daß derselben, er enthüllt indessen uns nicht das Wie und Warum des Übernatürlichen[1]. Hugo illustriert letzteres näher an der Unbegreiflichkeit Gottes.

[1] „Nullo horum modorum invisibilia Dei comprehenduntur a nobis, quae credi solum possunt, comprehendi omnino non possunt. Neque enim actu praesentia sunt, ut sensu comprehendantur, quia nec corpora sunt nec in corporalibus subsistunt. Neque in similitudine aliqua imaginabiliter ab animo comprehendi possent, quia longe omnem similitudinem et corporum et corporalium suae divinitatis et puritatis excellentia transscendunt. Neque quemadmodum illa, quae in nobis sunt et sentiuntur a nobis; quoniam neque de substantia animae sunt, neque de his, quae in

Um tiefer in das Wesen des Glaubens einzudringen und um namentlich dessen Notwendigkeit zu beleuchten, führt Hugo eine neue Vergleichungsreihe ein, die Unterscheidung von oculus carnis, oculus rationis und oculus contemplationis. Der Mensch hatte danach ursprünglich ein dreifaches Auge: oculus carnis, womit er die außer ihm stehende sinnenfällige Welt und die Weltdinge erkannte; oculus rationis, womit er in sein eigenes Innenleben blickte; oculus contemplationis, mit welchem er in seinem eigenen Innern Gott und Gottes Eigenschaften betrachtete. Vor dem Sündenfalle hatte die Menschenseele diese drei Augen offen und ungetrübt, deswegen schaute sie alles klar und unterschied sie alles scharf. Nachdem aber die Finsternis der Sünde sich über die Menschenseele gelagert hat, ist das Auge der Kontemplation erloschen und zum Sehen unfähig geworden, ward auch das Auge der Vernunft getrübt und sehunsicher. Nur das Auge des Fleisches hat sich der Mensch gewahrt und ist deshalb im stande, die Welt und die Weltdinge zu erkennen. Da nun das Auge der Kontemplation ganz verloren gegangen ist und dadurch die Gotteserkenntnis dem Menschen unmöglich gemacht wurde, deshalb ist der Glaube notwendig, durch den das, was nicht geschaut wird, geglaubt und wodurch das, was noch nicht Gegenstand unmittelbaren Schauens ist, in uns subsistiert[1].

Das paulinische „argumentum non apparentium“ leitet zum Motiv des Glaubens über. Das Hauptmotiv, die übernatürlichen

---

animo subsistunt. Ergo fide sola subsistunt in nobis; et subsistentia eorum est fides eorum, qua creduntur, quia sunt, sed non qualia sunt comprehenduntur“ (De sacr. l. 1, p. 10, c. 2 [M., P. L. CLXXVI 328 u. 329]).

[1] „Ipsa anima ... acceperat oculum, quo extra se mundum videret et ea quae in mundo erant, et hic erat oculus carnis. Alium oculum acceperat, quo seipsam videret et ea quae in ipsa erant, hic est oculus rationis. Alium rursus oculum acceperat, quo intra se Deum videret et ea quae in Deo erant, et hic est oculus contemplationis. Hos igitur oculos quamdiu anima apertos et revelatos habebat, clare videbat et recte discernebat; postquam autem tenebrae peccati in illam intraverunt, oculus quidem contemplationis extinctus est, ut nihil videret; oculus autem rationis lippus effectus, ut dubie videret. ... Homo ergo, quia oculum carnis habet, mundum videre potest et ea quae in mundo sunt. Item quia oculum rationis ex parte habet, animum similiter ex parte videt et ea quae in animo sunt. Quia vero oculum contemplationis non habet, Deum et quae in Deo sunt videre non valet. Fides ergo necessaria est, qua credantur quae non videntur, et subsistant in nobis per fidem, quae nondum praesentia nobis sunt per speciem“ (ebd. 329—330). Diese Unterscheidung des oculus carnis, rationis, contemplationis ist auch verwertet bei Bonaventura, Breviloquium p. 2, c. 12, n. 5, Collat. in Hexaemeron 3, n. 23. Matthäus von Aquasparta hat diesen Gedanken Hugos seinem Beweise für

Offenbarungsinhalte glaubensfest hinzunehmen, ist für Hugo die Glaubensfreudigkeit und Glaubenshingabe der Heiligen aller Jahrhunderte. Hierin liegt ein Hauptargument für die Richtigkeit unseres Glaubens. Denn nie und nimmer hätten alle Heiligen und Gerechten mit solchem Heldenmut dieses Erdenleben in ihrer Himmelssehnsucht gering geschätzt, wenn sie nicht in höherem Maße, als wir verstehen können, die Wahrheit und Wirklichkeit des Glaubensinhaltes vorausempfunden hätten[1].

In dieser Weise hat Hugo von St Viktor das Wesen des Glaubens im Anschluß an die paulinische Glaubensdefinition entwickelt. Da indessen damit eigentlich nicht so fast, was der Glaube in sich ist, sondern vielmehr was er bewirkt, bestimmt ist, so versteht sich der Viktoriner zu einer selbständigen präzisen Glaubensdefinition: „Fides est certitudo quaedam animi de rebus absentibus supra opinionem et infra scientiam constituta.“[2] In der früheren Schrift „De sacramentis legis naturalis et scriptae“ lautet die Begriffsbestimmung: „Fides est voluntaria absentium certitudo supra opinionem et infra scientiam constituta.“[3] Der gleiche Wortlaut findet sich in der „Summa sententiarum“[4]. In seinem Hauptwerke gibt Hugo eine eingehendere Erläuterung seiner Begriffsbestimmung des Glaubens, indem er das Negieren, das Meinen, das Glauben und das Wissen einer parallelen erkenntnistheoretischen Würdigung unterzieht. Negieren, Meinen und Glauben besagen drei verschiedene Stellungnahmen des menschlichen Intellekts zu Inhalten, die ihm nicht unmittelbar präsent sind, sondern auf dem Wege des Gehörtwerdens an ihn herantreten. Negieren heißt solche Inhalte rundweg ablehnen, Meinen heißt dieselben für wahrscheinlicher als das Gegenteil, jedoch nicht für gewiß halten,

---

die Notwendigkeit des Glaubens ex defectu humanae intelligentiae zu Grunde gelegt (Quaestiones de fide et de cognitione, ed. Quaracchi [1903], 66). Vgl. M. Grabmann, Die philosophische und theologische Erkenntnislehre des Kardinals Matthäus von Aquasparta 66.

[1] „Quae igitur omnem similitudinem et comparationem transscendunt, qua similitudine argui et comprobari possunt? nisi quia ex fide et devotione praecedentium sanctorum colligimus, quoniam ad illa quae futura praedicantur bona increduli esse non debemus. Magna enim est ratio haec et omnino fide digna; quia nequaquam sancti et iusti omnes pro aeternae vitae desiderio tanta constantia praesentem vitam despicerent, si non amplius aliquid et ultra nostram intelligentiam de illius veritate praesensissent“ (ebd. [M., P. L. CLXXVI 330]. Vgl. Gardeil, Crédibilité, im Dictionnaire de théologie catholique III 2262).

[2] Ebd. (M., P. L. CLXXVI 330). [3] M., P. L. CLXXVI 35.

[4] Tract. 1, c. 1 (ebd. 43).

Glauben ist eine sichere Bejahung und Behauptung dieser Inhalte. Das Wissen bezieht sich nicht auf Erkenntnisinhalte, die gehört werden, sondern auf solche, die als dem Intellekt unmittelbar gegenwärtig von diesem ergriffen und begriffen werden. Der Glaube wird als certitudo bezeichnet, weil er nicht mit dem Zweifel, dem Schwanken zwischen Ja und Nein, bestehen kann. Er ist eine certitudo, die über dem bloßen Meinen steht, da es doch etwas Höheres ist, im Glauben festzustehen als im Meinen zu schwanken. Der Glaube steht unter dem Wissen, da es eine höhere Wahrheitserkenntnis darstellt, wenn Gegenwärtiges im Wissen geschaut als wenn Abwesendes im Glauben für wahr und gewiß angenommen wird. Indessen besteht dieser Vorrang des Wissens vor dem Glauben nur auf der Linie des Erkennens, nicht aber auf der Linie des Verdienstes zurecht[1]. Aus dieser Erklärung, die Hugo von seiner Glaubensdefinition gibt, ist vor allem ersichtlich, daß seine Vorstellung vom Glauben intellektualistisch geartet ist. Dafür spricht der Terminus certitudo, dafür spricht vor allem die Zusammenordnung des Glaubens mit dem Negieren, dem Meinen und Wissen, lauter intellektuellen Funktionen. In der Schrift „De sacramentis legis naturalis et scriptae" schreibt Hugo kurzerhand: „Fides ad cogitationem pertinet."[2] Weiterhin ist aus diesen Darlegungen Hugos die hohe Wertung des Wissens, dessen Wesen in das Begreifen von dem denkenden Inhalt unmittelbar gegenwärtigen Objekten gelegt ist, unserer Beachtung wert. Dadurch, daß Hugo den Glauben als certitudo kennzeichnete und ihn so über die opinio oder aestimatio erhob, hat er seiner Glaubensdefinition einen bedeutenden Vorsprung vor derjenigen Abälards gesichert, die

[1] „Si quis plenam ac generalem diffinitionem fidei signare voluerit, dicere potest, ‚fidem esse certitudinem quandam animi de rebus absentibus supra opinionem et infra scientiam constitutam'. Sunt enim quidam, qui audita statim animo repellunt et contradicunt his quae dicuntur: et hi sunt negantes. Alii in iis quae audiunt alteram quamcumque partem eligunt ad existimationem, sed non approbant ad affirmationem, . . . hi sunt opinantes. Alii sic alteram partem approbant, ut eius approbationem etiam in assertionem assumant: hi sunt credentes. Post ista genera cognitionis illud perfectius sequitur, cum res non ex auditu solo, sed per suam praesentiam notificatur. Perfectius enim agnoscunt qui ipsam rem ut est in sua praesentia comprehendunt: hi sunt scientes. Ex his ergo conici potest, quare fidem certitudinem appellamus, quoniam, ubi adhuc dubitatio est, fides non est. Patet etiam, quare ipsam certitudinem quam fidem appellamus supra opinionem vel aestimationem, et infra scientiam dicimus esse constitutam. Quia nimirum aliquid credere sicut minus est quam scire, sic plus est quam opinari et aestimare. Minus dico, non quantum ad meritum, sed quantum ad cognitionem" (De sacr. l. 1, p. 10, c. 2 [M., P. L. CLXXVI 330—331).

[2] M., P. L. CLXXVI 35.

ob der Wendung: „Est quippe fides existimatio rerum non apparentium“ den Glauben auf das Niveau des bloßen Meinens herabzudrücken schien und deshalb in kirchlichen Kreisen Anstoß erregte[1].

Hugos Glaubensdefinition hat in der theologischen Literatur der Frühscholastik sich eine Stelle erobert und auch noch in der Hochscholastik Erwähnung und Beachtung gefunden. Der Sache nach findet sich des Viktoriners Begriffsbestimmung des Glaubens schon in Bernhards Buch „De consideratione“[2], während in Rolands Sentenzen uns schon die Wendung „infra scientiam et supra opinionem constituta“ begegnet[3]. Der Wortlaut der Glaubensdefinition in Hugos „De sacramentis“ findet sich bei Richard von St Viktor[4]. Die „Apologia de verbo incarnato“ des Johannes von Cornwall weist die erweiterte Form dieser Definition auf: „Fides est certitudo rerum invisibilium ad religionem pertinentium supra opinionem et infra scientiam constituta.“[5] Die Formulierung „Fides est voluntaria certitudo“ etc., wie sie in der „Summa sententiarum“ sich findet, treffen wir an bei Johannes von Salisbury, der ausdrücklich Hugos Namen nennt[6], bei Petrus von Poitiers[7], Alanus de Insulis[8], Garnier von Rochefort[9] usw. Der hl. Thomas von Aquin hat Hugos Glaubensdefinition in der Fassung „Fides est certitudo quaedam“ etc., also im Wortlaut von „De sacramentis christianae fidei“, herübergenommen und der paulinischen Begriffsbestimmung angeglichen[10]. Diese weitgehende Rezeption der

---

[1] Die Glaubensdefinition Abälards siehe bei M., P. L. CLXXVIII 981 u. 1051. Die Kritik der Bezeichnung „existimatio“ findet sich bei Bernhard von Clairvaux, De erroribus Abaelardi c. 4 (ebd. CLXXXII 1062), und Wilhelm von St Thierry, Disputatio adversus Petrum Abaelardum (ebd. CLXXX 249).

[2] L. 5, c. 3 (ebd. CLXXXIII 791). Zur Verbreitung von Hugos Glaubensdefinition vgl. Th. Heitz, Essai historique etc. 76; M. Baumgartner, Die Philosophie des Alanus de Insulis 34.

[3] Gietl, Die Sentenzen Rolands, Freiburg i. Br. 1891, 11.

[4] Declarationes nonnullarum difficultatum Scripturae (M., P. L. CXCVI 266).

[5] Ebd. CLXXVII 295.

[6] Metal. l. 4, c. 13 (ebd. CXCIX 924): „Unde magister Hugo: Fides est voluntaria certitudo absentium supra opinionem, infra scientiam constituta.“

[7] Sentent. l. 3, c. 21 (ebd. CCXI 1091).

[8] Vgl. M. Baumgartner a. a. O. 34.

[9] Tractatus contra Amalricianos c. 4, ed. Cl. Bäumker im Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie VII (1893) 378.

[10] De veritate q. 14, a. 2: „Dicitur enim infra scientiam, quia non habet visionem sicut scientia, quamvis ita firmam adhaesionem. Supra opinionem tamen dicitur propter firmitatem assensus; et sic infra scientiam dicitur, inquantum est non apparentium; supra opinionem, inquantum est argumentum.“ Vgl. S. Thom., S. th. 2, 2, q. 4, a. 1; 1, 2, q. 67, a. 3. An letzterer Stelle erklärt

Auffassung Hugos vom Wesen des Glaubens seitens der Früh- und Hochscholastik ist ein augenscheinlicher Beleg für das hohe Ansehen des Viktoriners. Es ist ja ein methodisch interessanter Zug des mittelalterlichen Geisteslebens, daß die Prägung einer allenthalben befriedigenden und erschöpfenden Definition als eine hervorragende wissenschaftliche Tat angesehen wurde und das Fortleben des Autors einer solchen definitio magistralis begründete.

Eine Bedeutung im Werdegang der Geschichte der scholastischen Methode kommt Hugos Glaubensdefinition auch dadurch zu, daß sie in den hochscholastischen Untersuchungen über die Wissenschaftlichkeit der Theologie herangezogen wurde. Solcherlei Verwertung dieses Hugozitates tritt uns z. B. bei Alexander von Hales[1], Albert d. Gr.[2] und Gottfried von Fontaines[3] entgegen. Diejenigen Scholastiker, welche den Wissenschaftscharakter der Theologie bezweifeln oder leugnen, berufen sich auf Hugos Gegenüberstellung von fides und scientia. Die andern Scholastiker, die in der Theologie eine Wissenschaft im strengen Sinne sehen, finden sich mit Hugos Glaubensdefinition ganz gut zurecht, indem sie scientia teils als die Jenseitserkenntnis des Göttlichen teils auch als diesseitige, mit natürlichen und besonders übernatürlichen Mitteln einigermaßen erreichbare rationelle Einsicht in den Offenbarungsinhalt auffassen. Für jeden Fall darf man unter der scientia Hugos nicht an die Wissenschaft im aristotelischen Sinne denken. Er hat offensichtlich eine scientia übernatürlicher Art, eine Wissenschaftserkenntnis des Göttlichen im Auge. Wir werden weiter unten sehen, wie Hugo im Kapitel „De incremento fidei“ von einem Fortschritt des Glaubens zum Wissen im Sinne des fides quaerens intellectum Anselms spricht. Fernerhin ist unserem Theologen die Beziehung der übernatürlichen fides zum jenseitigen Gottesschauen, dieser höchsten Form der scientia, sehr geläufig. Es ist diesem Gegenstande das neunte Kapitel der Abhandlung über den Glauben „De sacramento fidei et virtute“ gewidmet, dessen Quintessenz in die Worte sich zusammenfaßt: „Fides ergo sacramentum est futurae contemplationis; et ipsa contemplatio res et virtus sacramentis.“[4] Richard von St Viktor erläutert das Verhältnis von fides und scientia in der

---

der Aquinate in einer sachlich mit Hugo zusammenfallenden Weise die Mittelstellung der fides zwischen opinio und scientia. Siehe auch Denzinger, Vier Bücher von der religiösen Erkenntnis II, Würzburg 1857, 505 ff.

[1] S. th. 1, q. 1, m. 1 ad 4. [2] S. th. 1, tr. 1, q. 1.

[3] Quodl. 4, 10, ed. De Wulf et A. Pelzer in Les philosophes belges II, Louvain 1904, 261. [4] M., P. L. CLXXVI 342.

Glaubensdefinition in der Weise: Es gibt eine doppelte Erkenntnis der (übernatürlichen) Wahrheit, eine solche, die durch den Glauben allein erworben wird, und eine solche, die durch eine Einsicht in den Glaubensinhalt erlangt wird. Er beruft sich zugleich auf die Isaiasstelle: „Si non credideritis, non intelligetis" (Is 79)[1]. Johannes von Salisbury hingegen faßt den Begriff scientia in der Glaubensdefinition Hugos im Sinne eines wirklichen Begreifens Gottes und des Göttlichen[2]. Daß übrigens Hugos Glaubensdefinition nicht als beweiskräftiges Zeugnis gegen den Wissenschaftscharakter der Theologie aufgerufen werden kann, erhellt ganz klar aus der Tatsache, daß Thomas von Aquin, dem doch schon der aristotelische Wissenschaftsbegriff Norm war, den Glauben in die Mitte zwischen opinio und scientia gestellt und zugleich auch die sacra doctrina als scientia erwiesen hat[3].

Hugo von St Viktor hat nicht bloß eine in der folgenden Scholastik nachwirkende Definition des Glaubens geschaffen, er hat auch den Glauben auf sein Verhältnis zu den Seelenkräften untersucht und in den Grundzügen eine Psychologie des Glaubens entworfen[4]. Der Glaube ist Sache des Verstandes und Affektes, gemeinsames Resultat von Verstandes- und Willensbetätigung. Im Affekt, im Willen liegt die Festigkeit und unerschütterliche Zuversicht des Glaubens, im Intellekt findet sich beim Glaubensakt der Glaubensinhalt, das, was geglaubt wird (materia). Das Glauben ist ein Affekt, das Geglaubte ist Inhalt des Erkennens. Unter Erkenntnis (cognitio) ist hier nicht jenes Wissen zu verstehen, durch welches ein Objekt als unmittelbar gegenwärtig ergriffen und begriffen wird, sondern jenes Wissen, das allein durch das Hören erlangt wird und das im Verständnis des Sinnes und der Bedeutung der gehörten Worte besteht. Es ist diese Erkenntnis des Sinnes und der Bedeutung der gehörten und geoffenbarten Inhalte möglich, ohne daß der Glaube vorhanden ist; aber es kann unmöglich ein Glaube entstehen und bestehen,

---

[1] „Sed constat, quia fides est certitudo quaedam supra opinionem et infra scientiam constituta. Alia est itaque illa cognitio veritatis, quae est per fidem solam, et alia est illa, quae est per veritatis intelligentiam. Utraque per prophetam designatur, cum dicitur: ‚Si non credideritis, non intelligetis'" (Declarationes nonnullarum difficultatum Scripturae [M., P. L. CXCVI 266]).

[2] „Sed hic scientiae nomen dilatatum est et usque ad divinorum comprehensionem protenditur" (Metal. 4, c. 13 [M., P. L. CXCIX 924]).

[3] Vgl. S. th. 1, 2, q. 67, a. 3; 1, q. 1, a. 2.

[4] Vgl. hierüber Hettwer, De fidei et scientiae etc. 13 ff; G. Hoffmann, Die Lehre von der fides implicita innerhalb der kathol. Kirche 53; K. Ziesché, Verstand und Wille beim Glaubensakt etc. 23.

ohne daß diese Erkenntnis vorhanden ist. Es kann nämlich jemand ganz wohl den Sinn und die Bedeutung des Gehörten erkennen, ohne daß er deswegen einen Glaubensakt erweckt; es kann aber niemand einen Glaubensakt erwecken, der den Sinn und die Bedeutung des ihm zu glauben Vorgelegten nicht irgendwie erkennt. Auch selbst bei den Einfältigen muß irgend eine Erkenntnis mit dem Glauben verbunden sein, da solch ein inhaltsloser Glaube selbst richtungslos wäre und auch dem praktischen christlichen Leben keine Richtung geben könnte[1].

Es ist in diesen Gedankengängen Hugos von St Viktor keine scharfe Grenze zwischen der Domäne des Willens und dem Anteil des Verstandes innerhalb des Glaubensaktes gezogen. Die Glaubenspsychologie des Viktoriners entbehrt noch einer klaren und saubern Detailausführung. Für jeden Fall erscheinen nach seiner Auffassung Verstand und Willen zugleich am Zustandekommen des Glaubensaktes beteiligt[2]. Wenn nun auch dem Willen eine bevorzugte Stelle

[1] „Duo sunt, in quibus fides constat: cognitio et affectus. . . . In affectu enim substantia fidei invenitur; in cognitione materia. Aliud enim est fides qua creditur; et aliud quod fide creditur. In affectu invenitur fides; in cognitione id quod fide creditur. Propterea fides in affectu habet substantiam, quia affectus ipse fides est; in cognitione habet materiam, quia de illo et ad illud quod in cognitione est, fides est. Credere igitur in affectu est, quod vero creditur in cognitione est. Cognitionem autem hic intelligimus scientiam rerum non illam, quae ex praesentia ipsarum comprehenditur, sed illam, quae auditu solo percipitur et ex verborum significatione manifestatur. . . . Potest autem cognitio huius sine omni fide esse; fides autem sine omni cognitione esse non potest, quoniam qui audit aliquid et intelligit, non semper credit; qui autem nihil intelligit, nihil credit, quamvis aliquando credere possit quod non intelligit. . . . Necesse est tamen semper aliquam cognitionem esse cum fide, quae ipsam fidem per intentionem dirigat; quia si nihil ex his quae credenda sunt cognosceretur, non haberet fides, quo se per intentionem in bono opere dirigeret, neque ad quid bene operando spem suam excitaret“ (De sacr. l. 1, p. 10, c. 3: „Quae sint illa, in quibus fides constat“ [M., P. L. CLXXVI 331 u. 332]).

[2] Dionysius Carthusianus erklärt Hugos Auffassung also: „Tertia opinio est magistri Hugonis de S. Victore dicentis, quod fides quodam modo est in intellectu, quodam modo in affectu. Duo sunt enim, in quibus fides consistit, cognitio atque affectatio: in affectu substantia fidei reperitur, in cognitione materia. Ratio huius positionis est, quoniam actus voluntatis essentialis est fidei. Numquam enim virtuosum est credere, nisi sit voluntarium. . . . Rursum cognitio est fidei essentialis et illuminatio, qua mens in summam veritatem dirigitur ac ei subicitur; ideo fides essentialiter actum respicit rationis. Cumque actus rationis respectu actus voluntatis sit materialis, quoniam ratio inclinatur, formatur et perficitur a voluntate; ideo dictum est, quod in ratione materia fidei invenitur, in affectu autem substantia, id est forma fidei, puta dilectio“ (In Sent. III, d. 23, q. 2. Opera omnia XXIII, Tornaci 1905, 404).

hierbei angewiesen ist, so ist damit doch keineswegs eine antiintellektualistische Tendenz in den Glaubensbegriff hineingetragen. Der weiter oben aus der parallelen Stellung von opinio, fides, scientia erwiesene grundsätzliche Intellektualismus des Glaubensbegriffes Hugos erhält in seiner Glaubenspsychologie dadurch eine Bestätigung und Beleuchtung, daß der Glaubensinhalt als Gegenstand der Verstandesbetätigung in der Genesis des Glaubensaktes erscheint und daß das Verständnis des Sinnes und der Bedeutung des Geglaubten als unumgängliche Voraussetzung zum Zustandekommen des Glaubensaktes hervorgehoben wird. Es handelt sich bei Hugo nicht um eine nachträgliche intellektualistische Fixierung von religiösen Erlebnissen, der Glaube ist vielmehr nach ihm von Anfang an auf einen Inhalt, auf eine Lehre hingerichtet. Moderne bzw. modernistische antiintellektualistische Auffassungen des Glaubensvorganges können auf Hugo von St Viktor sich mit nichten berufen. Denn bei ihm steht am Anfang des Glaubensaktes die conceptio credibilium. Der Halt des Glaubens (constantia, firmitas) ruht im Willen, der Inhalt des Glaubens (materia) im Intellekt.

Die Glaubenspsychologie Hugos hat in der Hochscholastik weitergelebt und weitergewirkt. Sie ist im wesentlichen bei Bonaventura beibehalten. Von Thomas von Aquin ab, der als Sitz des Glaubens den intellectus speculativus bezeichnet hat, tritt in der scholastischen Analyse des Glaubensaktes der Intellekt in den Vordergrund. Matthäus von Aquasparta, der den Glaubensakt causaliter dem Willen, formaliter et essentialiter dem Intellekt zuteilt, findet Hugos Lehre non bene intelligibilis[1].

III. Glaube und Entwicklung.

a) Das Wachstum des Glaubens im einzelnen Gläubigen. Religiöses Erkennen und religiöses Erleben.

Ein methodisch beachtenswertes Moment in Hugos Lehre vom religiösen Erkennen ist die Betrachtung des Glaubens unter dem Gesichtspunkte des Fortschrittes, der Entwicklung. Unser Theologe hat den Fortschritt, das Wachstum des Glaubens sowohl im einzelnen Gläubigen wie auch in der gesamten Menschheit und Menschheitsgeschichte behandelt.

---

[1] Quaestio 8 De fide (ed. Quaracchi 210 u. 211). Auch in der Beantwortung des fünften Einwandes (ebd. 215) lehnt Matthäus von Aquasparta Hugo ab und sucht nur „propter reverentiam" eine Umdeutung (exponere) von Hugos Ausführungen vorzunehmen.

Das vierte Kapitel der Abhandlung über den Glauben „De incremento fidei" ist dem Fortschrittt des Glaubens im einzelnen Gläubigen gewidmet. Da Glauben zugleich Verstandes- und Willensfunktion ist, so ist ein Wachstum des Glaubens sowohl im Erkennen wie auch im Wollen möglich. Dem Erkennen nach wächst der Glaube, wenn das Eindringen in den Glaubensinhalt, die Wissenschaft des Glaubens sich mehrt. Dem Affekt nach steigert sich der Glaube, wenn die Hingebung und Festigkeit der Glaubensüberzeugung wächst. Hugo stellt drei Stufen des Glaubensfortschrittes fest: die eine Klasse von Gläubigen glaubt bloß aus Frömmigkeit, ohne sich über die Motive des Glaubens Klarheit zu verschaffen und ohne eine Vernunfteinsicht in die Offenbarungslehre anzustreben. Die zweite Klasse erstrebt eine rationelle Einsicht in den Glaubensinhalt; hier will die durch den Glauben erleuchtete Vernunft ergründen und begründen, was sie im Glauben hinnimmt; die dritte, vollkommenste Stufe von Gläubigen, der tertius gradus promotionis fidei, beginnt bereits in Lauterkeit des Herzens und Reinheit des Gewissens, die Wahrheit und Wirklichkeit dessen zu verkosten, was Glaubensgegenstand ist. Auf der ersten Stufe bewirkt allein die Frömmigkeit, die Ehrfurcht vor Gottes Autorität die Zustimmung zum dargebotenen Glaubensinhalt, auf der zweiten Stufe erstrebt die auf den Glauben gestützte Vernunft Einsicht und Begründung der Offenbarungslehre; auf der dritten Stufe gewährt hochgradige ethische Seelenreinheit einen tiefen, freudige Gewißheit erzeugenden Blick in das Reich des Übernatürlichen, ein, soweit es hienieden möglich ist, intensives Erfahren und Erleben der Wahrheit und Wirklichkeit dessen, was Inhalt des Jenseitsschauens und der Jenseitsbeseligung ist. Außerhalb des Bereiches eines Glaubensfortschrittes stehen diejenigen, die bloß dem Glaubensinhalt nicht widersprechen und die mehr aus Lebensgewöhnung denn aus Tugend Gläubige zu nennen sind. Indessen kann auch bei diesen Gottes Gnade eine Vorwärtsbewegung bewirken und sie bis auf die dritte und höchste Stufe des Glaubens emporführen[1].

[1] „Duo sunt, secundum quae fides crescere dicitur: cognitio et affectus. . . . Secundum cognitionem fides crescit, quando eruditur ad scientiam. Secundum affectum crescit, quando ad devotionem excitatur et roboratur ad constantiam. . . . Item secundum incrementum fidei tria genera credentium inveniuntur. Quidam enim fideles sunt, qui sola pietate credere eligunt, quod tamen utrum sit credendum an non credendum sit ratione non comprehendunt. Alii ratione approbant quod fide credunt. Alii puritate cordis et munda conscientia interius iam gustare incipiunt quod fide credunt. In primis sola pietas facit electionem, in secundis ratio adiungit approbationem; in tertiis puritas intelligentiae apprehendit certitu-

Wenn wir nun diese Gedankengänge Hugos von St Viktor in den geschichtlichen Zusammenhang hineinstellen, so verspüren wir vor allem auch hier den Einfluß von Augustins Auffassung vom Fortschritt des Glaubens zur Einsicht mit ihrer scharfpointierten Hervorkehrung ethischer Momente[1]. Desgleichen hallt aus Hugos Darlegungen uns Anselms „Fides quaerens intellectum — Credo, ut intelligam“ entgegen[2]. Nur ist bei Hugo der intellectus fidei in zwei Stufen zerlegt und die ethische Reinheit, in welcher die Offenbarungswahrheit gelebt und erlebt wird, als Mittel zur Ersteigung der höheren Stufe, des dritten von den drei gradus promotionis fidei, gedacht. Hugos Lehre von den Stufen des Glaubensfortschrittes ist, wie überhaupt seine ganze Auffassung vom religiösen Erkennen, im wesentlichen die Anschauung der Mystik seiner Zeit. So finden sich ganz parallele Gedanken in Wilhelm von St Thierrys „Aenigma fidei“. Auf drei Stufen, so führt dieser aus, steigt man zu Gott, zur Gotteserkenntnis empor. Die erste Stufe ist die der richtigen Glaubenserkenntnis. Es wird hier der Christ sich darüber klar, was er in Bezug auf Gott glauben muß. Die zweite Stufe ist die des spekulativen Nachdenkens und des richtigen wissenschaftlichen Redens über die auf der ersten Stufe festgehaltene übernatürliche Wahrheit. Die dritte Stufe ist die des Erfahrens und Erlebens dieser Offenbarungsinhalte. Die erste Stufe ruht auf der Autorität, der durch Zeugnisse gestützten Autorität. Die zweite Stufe ruht auf der Vernunft und Vernunftgründen, und zwar auf der durch den Glauben erhellten Vernunft und auch auf Gründen, wie sie der Eigenart des übernatürlichen Glaubens entsprechen. Diesem Gesichtspunkt des Übernatürlichen hat sich auch die Ausdrucksweise, die Terminologie anzubequemen. Auf dieser Stufe wird die Festigung, Verbreitung und Verteidigung des Glaubens angestrebt. Die dritte Stufe steht in der Atmosphäre der erleuchtenden und beseligenden Gnade, in welcher der Gläubige das jenseitige Gottesschauen in gewissem Sinne schon vorauskostet und freudig ahnt[3].

---

dinem. Quartum genus hominum est quibus credere est, qui consuetudine vivendi magis quam virtute credendi fideles nominantur. . . . Isti ergo tres gradus promotionis fidei, quibus fides crescens ad perfectum conscendit. Primus per pietatem eligere; secundus per rationem approbare; tertius per veritatem apprehendere“ (De sacr. l. 1, p. 10, c. 4 [M., P. L. CLXXVI 332 u. 333]).

[1] Vgl. J. Mausbach, Die Ethik des hl. Augustinus II 355—367.

[2] Vgl. M. Grabmann, Geschichte der scholastischen Methode I 296 ff.

[3] „Tribus enim intelligentiae gradibus ascendendum est ad Deum et ad cognitionem eius. Primus gradus est, diligenter investigatum habere, quid sibi de

Wenn Hugo von St Viktor, Wilhelm von St Thierry und vordem schon Anselm von einem experiri, gustare, von einem Erleben des Glaubensinhalts auf den Höhen übernatürlicher Reinheit und Heiligkeit reden, so stehen sie hierdurch in keinem Widerspruch mit der scholastischen Theorie des religiösen Erkennens. Wir finden eine solche Auffassung auch bei Thomas von Aquin[1], der dem donum sapientiae die Funktion solchen Erlebens zuteilt. Der Aquinate unterscheidet nämlich eine doppelte rectitudo iudicii; eine secundum perfectum usum rationis und eine andere propter connaturalitatem quamdam ad ea, de quibus iudicandum est. In ersterer Hinsicht urteilt z. B. über die Keuschheit derjenige richtig, der die Moralwissenschaft kennt, in der zweiten Hinsicht derjenige, der die Tugend der Keuschheit hat. Ähnlich gibt es auch in Bezug auf das Göttliche ein richtiges Urteil, das auf der Schärfe der Untersuchung basiert und Sache der Weisheit als einer intellektuellen Tugend ist. Zugleich gibt es aber auch ein richtiges Urteil über das Göttliche, das auf der connaturalitas ad res divinas beruht und Werk der sapientia als donum Spiritus Sancti ist. Diese connaturalitas ad res divinas ist aber ein Werk der Liebe, die uns mit Gott vereinigt. Johannes a Sto Thoma[2], der beste Erklärer der Lehre des hl. Thomas von den sieben Gaben des Heiligen Geistes, bemerkt zu diesen Gedanken des Aquinaten zutreffend: „Affectus transit in conditionem obiecti, qua-

---

Domino Deo suo sit credendum; secundus, quomodo de eo, quod recte creditur, recte nihilominus cogitandum sit et loquendum; tertius ipsa iam rerum experientia est in sentiendo de Domino in bonitate, sicut sentiunt qui simplicitate cordis quaerunt illum. . . . Primus gradus in auctoritate fundatus fidei est, habens formam fidei, probatae auctoritatis probabilibus testimoniis fundatam. Secundus rationis est, non rationis humanae, sed eius quae propria fidei est: habens et ipsa formam sacrorum in fide verborum divinae auctoritati per omnia concordem. Huius est scire, non solum cogitare et loqui de Deo rationabiliter secundum rationem fidei; sed et quomodo fides eadem fiat ubi non est, nutriatur et adiuvetur ubi est, et qualiter contra inimicos defendatur. Tertius iam gratiae illuminantis et beatificantis est, finiens fidem, seu potius beatificans in amorem, a fide ad speciem transmittens, inchoando cognitionem non eam quae fidei est, et cum fide hic incipit esse in homine fideli, sed de quo apostolus dicit: Nunc cognosco ex parte, tunc autem cognoscam sicut et cognitus sum (1 Cor 13, 12)" (M., P. L. CLXXX 414).

[1] S. th. 2, 2, q. 45, a. 2. Vgl. S. Thom., In Sent. IV, d. 49, q. 1, a. 1, quaestiunc. 2 ad 5. Auch Wilhelm von Auxerre hat das donum sapientiae mit der cognitio dei per gustum in Beziehung gebracht (Summa aurea l. 3, c. 6, q. 1, ed. Régnault fol. 209).

[2] In 1, 2, q. 58, disp. 18, a. 4. Vgl. R. Garrigou-Lagrange, Le sens commun, la philosophie de l'être et les formules dogmatiques, Paris 1909, 203 ff.

tenus ex tali experientia affectiva redditur obiectum magis conforme et proportionatum et unitum personae eique magis conveniens, et sic fertur intellectus in illud ut expertum et contactum sibi." Zugleich verweist dieser portugiesische Thomist auf das Wort des Herrn: „Wenn jemand seinen Willen tun will, wird er inne werden, ob diese Lehre von Gott sei" (Jo 7, 17).

Aus diesen Darlegungen, die im dritten Bande noch reichliche Bestätigung finden werden, dürfte sich ergeben, daß die mystische Theorie des religiösen Erlebens keinen Gegensatz zur scholastischen Erklärung des religiösen Erkennens bedeutet, daß vielmehr die Annahme eines die coniunctio hominis cum Deo per intellectum voraussetzenden religiösen Erlebens Gemeingut von Scholastik und Mystik ist. Durch diese Erlebnisse dürften auch die im allgemeinen Teile dieses Bandes gemachten Feststellungen über die Harmonie von Scholastik und Mystik Beleuchtung und Bekräftigung finden[1].

b) Der Fortschritt des Glaubens in der gesamten Menschheit und Menschheitsgeschichte.

Hugo von St Viktor hat sich auch die Frage nach der Entwicklung des Glaubens in der Menschheit und Menschheitsgeschichte gestellt. Im sechsten Kapitel: „An secundum mutationes temporum mutata sit fides" hat er diese Frage in der engeren Präzisierung, ob der neutestamentliche Glaube gegenüber der vorchristlichen Glaubenserkenntnis einen Fortschritt bedeutet, einläßlich untersucht und ist, nachdem er eine von manchen seiner Zeitgenossen behauptete mechanische Identität zwischen alt- und neutestamentlicher Glaubenserkenntnis widerlegt, zu folgender Lösung gekommen: Wie die Glaubenserkenntnis in ein und derselben Zeit unter den einzelnen Gläubigen gemäß dem individuellen Fassungsvermögen Intensivitätsgrade aufweist, so müssen wir auch ein Wachstum der Glaubenserkenntnis im Werdegang der Welt- bzw. Heilsgeschichte annehmen. Im Laufe der Zeiten ist der Glaube gewachsen und größer geworden, aber er ist nicht verändert worden und daher nicht sachlich und inhaltlich ein anderer Glaube geworden[2]. In den Zeiten vor Moses war der

---

[1] „Per affectum homo perfectius Deo coniungitur quam per intellectum, inquantum coniunctio, quae est per affectum, supervenit perfectae coniunctioni, quae est per intellectum, perficiens et decorans eam; sed tamen oportet, quod prima coniunctio sit semper per intellectum" (S. Thom., In Sent. IV, d. 49, q. 1, a. 1. quaestiunc. 2 ad 5).

[2] „Cognitionem eorum, quae ad fidem pertinent, sicut uno eodemque tempore secundum capacitatem diversorum differentem agnoscimus, ita quoque per succes-

Glaubensinhalt Gott der Schöpfer, von dem man Heil und Erlösung erhoffte, ohne daß über die Art und Weise dieser Erlösung eine allgemeinere Erkenntnis vorhanden war. In der Ära des mosaischen Gesetzes war die verheißene Person des Erlösers Gegenstand der Glaubenspredigt und des Sehnens, wobei eine tiefere Erkenntnis des kommenden Messias doch nur wenigen erleuchteten Männern zu teil ward. Im Neuen Bunde, im Reich der Gnade, ist für alle Gläubige die Persönlichkeit des Erlösers in ihrer vollen Eigenart und die Verwirklichung der Erlösung in ihren Einzelheiten Inhalt der Predigt und des Glaubens. In der Kirche Gottes bestand deswegen von Anfang an der Glaube an Christi Menschwerdung und Leiden. Wenngleich Hugo von St Viktor die Frage, ob auch im Neuen Bunde eine Entwicklung des Glaubens, eine Entwicklung des Dogmas möglich und wirklich ist, nicht mehr behandelt, so liegt doch in seiner Fragestellung: „An secundum mutationes temporum mutata sit fides" der Kernpunkt des in unsern Tagen so viel und verschieden verhandelten Problems der Dogmenbildung und Dogmenentwicklung geborgen[1]. Wenn auch Vinzenz von Lerins Commonitorium nicht in der Bibliothek der Scholastiker stand, so ist doch das Thema von der Entwicklung des Glaubens bei Augustin und andern der Scholastik zugänglichen Vätern vielfach berührt und schon an sich für den Theologen so naheliegend, daß eine Beschäftigung der mittelalterlichen Theologie mit dem Begriffspaar: Glaube und Entwicklung geschichtlich wohlverständlich ist. In den Sentenzen, Summen und in der Quästionenliteratur tritt uns seit Hugo gar oftmals das Kapitel De fide antiquorum, das übrigens auch in der „Summa sententiarum" behandelt wird, entgegen.

Die Behandlung dieses Gegenstandes bewegte sich im 12. und auch noch im 13. Jahrhundert auf zwei Bahnen. Die eine Bahn ist der apokalyptische Mystizismus des Abtes Joachim von Fiore und seiner franziskanischen Anhänger (Gerard von Borgo S. Donnino, Angelo von Clareno, Ubertino von Casale usw.), demzufolge die Entwicklung des jenseitigen Gottesreiches und damit auch des Glaubens

sionem temporum ab initio incrementis quibusdam auctam in ipsis fidelibus non dubitemus. . . . Crevit itaque per tempora fides in omnibus, ut maior esset, sed mutata non est, ut alia esset" (M., P. L. CLXXVI 339).

[1] Über Sinn und Tragweite dieses Problems vgl. neuestens u. a.: De Grandmaison, Le développement du dogme chrétien, Artikelserie in der Revue pratique d'Apologétique 1907 und 1908; A. Gardeil, Le donné révélé et la théologie, Paris 1910, 152—188; A. Palmieri, Il progresso dommatico nel concetto cattolico, Firenze 1910.

in drei status oder Zeitaltern: im Reich Gottes des Vaters (Adam bis Zacharias), Reich Gottes des Sohnes (Johannes der Täufer bis Benedikt bzw. Franz von Assisi), Reich des Heiligen Geistes (Benedikt bzw. Franz von Assisi bis zum Ende der Welt: Evangelium aeternum), sich vollzieht[1]. Die andere Bahn ist die einer rein dialektischen Betrachtungsweise. Es ist dies der Standpunkt in den Summen um das Jahr 1200. Man hat hier vom rein logischen Standorte aus die Frage nach dem Verhältnis zwischen alt- und neutestamentlichem Glauben erörtert. Stephan von Langton[2] z. B. hat ein Kapitel De antiquis patribus utrum crediderint eosdem articulos quos et nos. Die Schwierigkeit ist in dem Satze formuliert: „Abraham credidit Christum esse incarnandum, nos vero credimus Christum esse incarnatum et ista penitus sunt diversa." Dieser Satz gibt Anlaß zu subtilen Untersuchungen darüber, ob der Inhalt des Glaubens Abrahams und unseres Glaubens derselbe sei oder nicht. Die Sprachlogik spielt hier eine bedeutsame Rolle. Ähnlich behandelt auch Präpositinus in seiner Summe das Thema: „De articulis fidei abrahe utrum falsum possit subesse quantum ad nos." Auch die Universalienfrage spielte bei diesen dialektischen Untersuchungen eine Rolle, wie z. B. Präpositinus die Anschauung der nominales zitiert[3]. Es ist begreiflich, daß eine solche einseitige dialektische Behandlung die sachlichen Gesichtspunkte und Resultate Hugos von St Viktor aus dem Auge verlor.

Der hl. Thomas von Aquin hat das Verdienst, sowohl die typisch-prophetische Geschichtskonstruktion Joachims von Fiore widerlegt[4] wie auch von der einseitig dialektischen Betrachtungsweise sich losgesagt zu haben. Er ist in eine streng sachliche Erörterung des Problems eingetreten und hat eine grundsätzliche, in der Linie der Auffassung des Vinzenz von Lerin liegende Lösung der Frage nach dem Verhältnis von Dogma und Entwicklung gegeben[5]. In jenem Artikel nun, in welchem der Aquinate ex professo sich die Frage vorlegt: „Utrum articuli fidei secundum successionem temporum creverint"[6], und in welchem er diese Frage dahin beantwortet, daß nicht

---

[1] Vgl. hierüber neuestens P. Fournier, Études sur Joachim de Flore et ses doctrines, Paris 1909, 8 ff; P. René de Nantes, Histoire des Spirituels dans l'ordre de Saint François, Paris 1909, 174—188.

[2] Cod. lat. 14556 der Pariser Nationalbibliothek, fol. 228r.

[3] Cod. Vat. lat. 1174, fol. 43r.

[4] S. th. 1, 2, q. 106, a. 4. Vgl. M. Grabmann, Die Lehre des hl. Thomas von der Kirche als Gotteswerk 155—160.

[5] In Sent. III, d. 25, q. 2, a. 2, sol. 1; S. th. 2, 2, q. 1, a. 7 und q. 174, a. 6.

[6] S. th. 2, 2, q. 1, a. 7.

quantum ad substantiam, wohl aber quantum ad explicationem ein Wachstum, ein Fortschritt der Glaubensartikel im Laufe der Jahrhunderte stattgefunden hat, in diesem Artikel bildet Hugos oben entwickelte Anschauung die richtunggebende Autorität des Contra. In der Frage nach dem Verhältnis von Dogma und Entwicklung reichen hier der größte Dogmatiker des 12. Jahrhunderts und der größte Theologe des 13. Jahrhunderts sich die Hand. Es ist für beide Scholastiker die Tatsache, daß sie dieses Problem aufgerollt und sachlich behandelt haben, ein Zeugnis gesunden und fortgeschrittenen methodischen Empfindens.

IV. Glauben und Wissen.

Hugos Stellung zum scholastischen Zentralproblem des Verhältnisses von Glauben und Wissen ist uns schon in seiner Anschauung über die Entwicklung des Glaubens im einzelnen Gläubigen in etwas bekannt geworden. Im andern Zusammenhang nun, am Schlusse der Pars tertia des ersten Buches, wo unter dem Stichwort „De cognitione divinitatis“ die spekulative Gottes- und Trinitätslehre vorgetragen ist, hat Hugo von St Viktor sich einläßlicher über die Spannkraft der Menschenvernunft in Glaubenssachen geäußert und den Versuch zu einer Abgrenzung des Bezirkes des Glaubens von dem der Vernunft gemacht. Er legt die Unterscheidung zu Grunde zwischen dem, was aus der Vernunft, was gemäß der Vernunft, was über der Vernunft und was gegen die Vernunft ist. Unter dem, was aus der Vernunft ist, versteht er das Vernunftnotwendige, das, was aus evidenten Prinzipien ableitbar ist; unter dem Vernunftgemäßen begreift er das ganze Gebiet des Probablen, des auf Wahrscheinlichkeitserkenntnisse, auf Konvenienzgründe sich Stützenden. Das, was über der Vernunft ist, ist das Wunderbare, das, was gegen die Vernunft ist, ist das Bereich des Unglaublichen. Das Vernunftnotwendige nun und das Widervernünftige können nicht Gegenstand des Glaubens sein. Das erstere ist nämlich an sich restlos bekannt und kann nicht geglaubt werden, weil es Gegenstand des Wissens ist. Das Widervernünftige kann nicht Glaubensobjekt sein, weil es eben wegen des Mangels der Vernünftigkeit und der Denkbarkeit dem Glauben keinerlei Stütz- und Ruhepunkte gewähren kann. Ein Glauben ist nur möglich gegenüber vernunftgemäßen und übervernünftigen Inhalten. Bei ersteren wird der Glaube von der Vernunft unterstützt und wiederum die Vernunft durch den Glauben gehoben und vervollkommnet, da nämlich das Geglaubte auch der Vernunft als

entsprechend erscheint. Wenn auch hier die Vernunft die Wahrheit dieser Inhalte nicht begreift, keine Evidenz derselben gewinnt, so widerstrebt und widerspricht sie doch nicht dem Glauben an diese Inhalte. In der Sphäre des Übervernünftigen aber wird der Glaube durch keinerlei Vernunftgründe unterstützt; denn die Vernunft erfaßt da nicht, was der Glaube zuversichtlich hinnimmt. Und doch besteht auch hier ein Etwas, das die Vernunft mahnt und bewegt, die Glaubenswahrheit zu verehren, die sie nicht begreift[1]. Es liegt in diesen Darlegungen ohne Zweifel ein herzhafter Versuch, eine Ausscheidung der dem Glauben allein und der Vernunft allein und den beiden zugleich zugehörenden Gebiete vorzunehmen, wenn auch die Grenzlinien uns nicht in jenen scharfen Konturen wie bei Thomas von Aquin entgegentreten.

Diese Ausführungen Hugos von St Viktor sind noch in der Ära der entwickelten Hochscholastik von Matthäus von Aquasparta adoptiert und interpretiert worden. Dieser Franziskanertheologe findet seine eigene Einteilung mit derjenigen Hugos der Sache nach identisch. Danach gehören zur Abteilung des Vernunftnotwendigen, dessen, was ex ratione ist, die sog. fundamenta oder praeambula fidei, welche per se bekannt sind, wie z. B. das Dasein Gottes. Diese heißen ex ratione, nicht weil sie der Vernunft unterstehen, sondern weil die Vernunft de se, aus eigenstem Können sie erkennt und erfaßt. Deshalb sind diese Inhalte nicht Sache des Glaubens. Zum Bereiche dessen, was secundum rationem ist, gehören die propria in divinis, d. h. die Trinität und die darin gegebenen innergöttlichen Lebensvorgänge. Diese Objekte kann die Vernunft nicht per se, aus eigener Kraft erreichen, aber durch den Strahl des Glaubens erleuchtet und durch das donum intellectus erhoben, wider-

---

[1] „Alia enim sunt ex ratione, alia secundum rationem, alia supra rationem: et praeter haec quae sunt contra rationem. Ex ratione sunt necessaria, secundum rationem sunt probabilia, supra rationem mirabilia, contra rationem incredibilia. Et duo quidem extrema omnino fidem non capiunt. Quae enim sunt ex ratione, omnino nota sunt et credi non possunt, quia sciuntur. Quae vero contra rationem sunt, nulla similiter ratione credi possunt, quoniam non suscipiunt ullam rationem, nec acquiescit his aliquando ratio. Ergo quae secundum rationem sunt et quae sunt supra rationem, tantummodo suscipiunt fidem. Et in primo quidem genere fides ratione adiuvatur et ratio fide perficitur, quoniam secundum rationem sunt quae creduntur. Quorum veritatem si ratio non comprehendit, fidei tamen illorum non contradicit. In iis quae supra rationem sunt, non adiuvatur fides ratione ulla; quoniam non capit ea ratio, quae fides credit, et tamen est aliquid, quo ratio admonetur venerari fidem, quam non comprehendit“ (M., P. L. CLXXVI 231 u. 232).

spricht sie nicht dem Glauben an diese Inhalte, deren Wahrheit sie nicht begreift, ja es wird der Glaube durch die Vernunft unterstützt und die Vernunft durch den Glauben vervollkommnet. Zur Region dessen, was supra rationem ist, gehören die wunderbaren Werke Gottes, die das Begreifen der Vernunft überragen und die, da sie kontingenter Natur sind, auch keine Vernunftnotwendigkeit an sich haben[1]. Es wird diese Darlegung der Gedanken Hugos von St Viktor durch den Franziskanertheologen im allgemeinen zutreffend sein. Durch diese Erklärung des Ausdruckes „secundum rationem", welche die Auffassung Hugos richtig wiedergeben dürfte, und durch die Einreihung der Trinität in die Kategorie der Inhalte, welche in diesem Sinne secundum rationem sind, dürfte dem Vorwurfe, der Viktoriner gewähre der Vernunft gegenüber der Trinität zu großen Spielraum und gerate dadurch in den Rationalismus, die Unterlage entzogen sein. Es hat neuestens Th. Heitz[2] mit Beziehung auf mehrere Texte die Ansicht vertreten, daß nach Hugo die Vernunft durch die sichtbaren Dinge und ohne Hilfe der Heiligen Schrift nicht bloß Gottes Einheit, sondern auch Dreifaltigkeit erweisen, ja selbst das Wie und Warum dieses Geheimnisses ergründen könne. Die Trinität ist danach Gegenstand der natürlichen Theologie. Heitz beruft sich darauf, daß Hugo die Trinitätslehre bei den opera conditionis, die doch Gegenstand der „Theologia mundana" seien, und nicht bei den opera restaurationis, welche den Inhalt der Heiligen Schrift, der „Theologia divina", vorstellten, behandelt habe. Wenn man auch zugeben muß, daß bei Hugo die Grenzen der Vernunft in Bezug auf die Trinität nicht so klar und bestimmt festgelegt sind wie etwa später bei Thomas von Aquin, so wird man doch mit A. Stöckl[3], A. v. Schmid[4], Kilgenstein[5], L. Janssens[6] u. a. die Trinitätslehre des Viktoriners von der Anklage auf Rationalismus mit guten Gründen freisprechen können. Wenn nämlich Hugo die ratio bis

[1] Quaestio 5 De fide ad 4, ed. Quaracchi 145 f.

[2] „Or, pour Hugues, la raison peut démontrer par les choses visibles, et sans secours de l'Écriture, l'unité aussi bien que la trinité de Dieu et même en dire le pourquoi. La Trinité est donc du ressort de la théologie naturelle: la Trinité se rapporte à la nature de Dieu, objet de la théologie naturelle, aussi n'en est-il point question dans l'énumération de l'objet de la théologie et de l'Écriture" (Essai historique sur les rapports etc. 79 u. 81).

[3] Geschichte der Philosophie des Mittelalters I, Mainz 1864, 317.

[4] Apologetik, Freiburg i. Br. 1900, 144.

[5] Die Gotteslehre des Hugo von St Viktor 47 ff.

[6] Tractatus de Deo trino 416.

zur Erkenntnis der Trinität vordringen läßt, so will er doch nur nach seiner eigenen Bemerkung erweisen „vestigium aliquod Trinitatis summae, quantum valet ratio humana de modico, quod suum est et datum est illi et est in illa, et modicum est ad perfectum totum“ [1]. Wenn ferner unser Theologe sein Hauptwerk in die zwei Hauptteile der opera conditionis und der opera restaurationis gliedert, so ist diese Gliederung nicht in dem mechanischen Sinne zu fassen, als ob der erste Teil ausschließlich mit Vernunftobjekten, mit natürlicher Theologie sich befassen würde. Ist ja doch das ganze Werk „De sacramentis christianae fidei“ überschrieben und in den ersten Teil ein Traktat über die Sakramente im allgemeinen, also über ein Bestandstück der opera restaurationis, eingefügt. Wohl zu beachten ist, daß Hugo die Einteilung in die Objekte ex ratione, secundum rationem, supra rationem, contra rationem gerade im Anschluß an die Trinitätslehre gemacht hat und daß er selbst den Inhalt der Trinitätslehre teils als secundum rationem teils als supra rationem charakterisiert. Daß Gottes Wesen und Dreipersönlichkeit nicht lediglich Domäne der Vernunft, Gegenstand der Theologia naturalis ist, erhellt auch aus dem Gedanken, mit dem Hugo seine Gottes- und Trinitätslehre im Traktat „De cognitione divinitatis“ zum Abschluß bringt: „Von Anfang an“, so führt er aus, „hat sich Gott dem Menschen in der Weise zu erkennen gegeben, daß er ihm weder ganz offenbar noch ganz verborgen geblieben wäre. Würde er nämlich ganz offenbar sein, dann könnte der Glaube nicht geübt und auch der Unglaube nicht zurückgewiesen werden. Wäre er ganz verborgen, dann hätte der Glaube keinen Stützpunkt und wäre der Unglaube entschuldigt. Auf vier Arten kommt der unsichtbare Gott zur Kenntnis des Menschen: auf zwei Arten von innen, durch Vernunft und übernatürliche Eingebung, auf zwei Arten von außen, durch das Geschöpf und die Lehre. Zwei dieser Arten liegen auf dem Gebiete der Natur, zwei im Bereiche der Gnade. Vernunft und Geschöpf gehören zur Natur, übernatürliche Eingebung und Lehre gehören zur Übernatur. Gerade durch die Lehrverkündigung müssen wir uns das, was durch die Autorität erhärtet wird, zeigen lassen, da die menschliche Vernunft, es sei denn, sie ist durch das Wort Gottes erleuchtet, den Weg der Wahrheit nicht schauen kann.“ [2] Aus

---

[1] De sacr. l. 1, p. 3, c. 28 (M., P. L. CLXXVI 230).

[2] „Item sic ab initio suam notitiam Deus temperavit ab homine, ut nec totus manifestus esset nec totus absconditus. Si enim totus manifestus esset, fides non

dieser letzten Bemerkung Hugos können wir entnehmen, daß er unter der ratio, die in Gottes Wesen und Dreipersönlichkeit eindringen will, die ratio verbo Dei illuminata verstanden wissen will. Die von Hugo hier aufgeführten vier Arten der Erkenntnis Gottes werden uns auch bei Robert von Melun begegnen, der die doctrina näher als scriptura bestimmt.

Ergibt sich schon aus diesen allgemeinen Erwägungen, daß Hugo von St Viktor mit nichten in der Trinitätslehre die Wege des Rationalismus gegangen ist, so haben wir noch eine ganz deutliche Äußerung desselben, welche über seine Denkweise keinen Zweifel übrig läßt. Er kommt später bei der Inkarnationslehre wieder auf die Trinität zu sprechen und äußert sich hierbei über die Tragkraft der Menschenvernunft folgendermaßen: „Weil die Schwäche des menschlichen Denkens nicht im stande ist, den Glaubensinhalt zu begreifen, so hat hier die Autorität der Heiligen Schrift und der Väter den Vortritt vor der Diskussion der Vernunft. Daher will ich nur das, was von den heiligen Vätern über den Unterschied der drei göttlichen Personen in der Einheit der Natur gemäß der Festigkeit der katholischen Glaubenslehre gesagt worden ist, hier vorlegen und nichts von mir selbst beifügen, da mein Können auch nicht an das von den Vätern Gesagte heranreicht." [1]

c) Die Darstellungsmethode des Werkes „De sacramentis christianae fidei".

Hugos Sinn für Systematik und Architektonik der theologischen Darstellung, seine Auffassung vom religiösen Erkennen, vom Wesen, von der Entwicklung des Glaubens und vom Verhältnis zwischen Glauben und Wissen, all dies spiegelt sich wider in der Detailarbeit,

---

exerceretur et infidelitas convinceretur. Si vero totus esset absconditus, fides non iuvaretur et infidelitas excusaretur. Item quatuor modis invisibilis Deus ad notitiam hominis egreditur: duobus intus, duobus foris. Intus per rationem et aspirationem, foris per creaturam et doctrinam. Ex his duo ad naturam pertinent, duo ad gratiam: ratio et creatura ad naturam pertinent, aspiratio et doctrina ad gratiam. Propterea post haec in doctrina aspicienda sunt, quae auctoritas probat, quia ratio humana nisi verbo Dei fuerit illuminata viam veritatis videre non potest" (De sacr. l. 1, p. 3, c. 31 [ebd. 234]).

[1] „Quia vero infirmitas humanae intelligentiae ad ea quae credere iubetur comprehendenda non sufficit, sacri eloquii auctoritate interim fovenda est, non ratione humana discutienda. Quapropter ea, quae a sanctis Patribus de discretione trium personarum, in deitate una, secundum catholicae veritatis firmitatem iam dicta sunt, in medium proferre libet, nihil de nostra adicientes, utpote, qui nec sufficientes invenimur ad ea, quae dicta sunt ab illis" (De sacr. l. 2, p. 1, c. 4 [ebd. 375]).

in der ganzen Form und Technik, welche bei der Erörterung der einzelnen Fragen seines Hauptwerkes „De sacramentis christianae fidei" in Anwendung kommt.

Es tritt uns hier allenthalben ein ausgeprägter methodischer Takt entgegen, der sich namentlich im Streben nach einer organischen Darstellung und nach einer tieferen Ergründung und Begründung des Glaubensinhalts, ohne indessen die durch Kirche und Dogma gezogenen Grenzen zu überschreiten, bekundet.

Hugo von St Viktor hat selbst im vierten Kapitel des sechsten Buches seines Didascalicons eine methodische Anleitung darüber gegeben, wie bei der theologischen Darstellung eines Dogmas am besten zu verfahren ist. Er betont hier die Notwendigkeit eines festen Standpunktes in der theologischen Spekulation. Dieser feste Standpunkt, dieses richtunggebende Prinzip ist die gründliche Kenntnis dessen, was Inhalt des katholischen Glaubens ist, ein klarer Überblick über das Gebiet der christlichen Dogmen. In der Flut theologischer Schriften und im Strudel der theologischen Lehrmeinungen wird nur derjenige sich zur Einheit der Wahrheit durchringen, der zuvor sich ein sicheres Prinzip, das auf dem Glauben gründet, zurechtgelegt hat und der dann alles auf dieses Prinzip bezieht. Hugo erläutert nun seine Anschauung über die Notwendigkeit eines solch festen Prinzips bei der theologischen Forschung am sacramentum Trinitatis. Über dieses Geheimnis, führt er aus, sind viele Bücher geschrieben worden, sind viele schwerverständliche Theorien aufgestellt und viele schwer lösbare Zweifel ausgesprochen worden. Für den Studierenden wäre es nun zu langwierig, sich durch all diese Bücher und Theorien hindurchzuarbeiten. Er würde eher verwirrt als erbaut werden. Um zu einem richtigen Ziel und Ergebnis zu gelangen, muß ein methodisches Verfahren eingehalten werden. Das erste und grundlegende methodische Erfordernis ist nun, daß derjenige, welcher über das Geheimnis der Trinität — und dies gilt auch von den andern Mysterien — die uns hienieden erreichbare wissenschaftliche Wahrheit und Klarheit anstrebt, sich zuerst kurz und klar vergegenwärtigt, was in Bezug auf dieses Geheimnis Glaubensinhalt und Glaubenspflicht ist. Es wird sich so eine feste Basis bilden, auf die dann das weitere theologische Arbeiten gestellt und gestützt werden kann. Erst nachdem in solcher Weise ein scharfumrissenes Gesamtbild des kirchlichen Trinitätsglaubens, der fides trinitatis, herausgearbeitet ist, kann und soll der Theologe an die Lektüre der einschlägigen Literatur herantreten. Er wird in den

Büchern viele klare, viele zweifelhafte und viele dunkle Darlegungen finden. Was ganz klar ist und mit der Glaubenslehre übereinstimmt, kann er leichthin zum sichern Grundstock des festgehaltenen und festgelegten Glaubensinhalts hinzufügen; was mehr zweifelhafter, problematischer Natur ist, möge er so auszulegen suchen, daß es mit dem Glauben nicht in Widerspruch steht; was dunkel ist, bemühe er sich aufzuhellen. Gelingt ihm dies nicht, dann soll er darüber hinweggehen, weil man gar leicht in Irrtum gerät, wenn man etwas zu leisten sich vermißt, wozu die Kraft nicht ausreicht. Auch soll man solch dunkle und schwierige Darlegungen nicht verachten, sondern verehren. Stößt man auf etwas, was dem am Anfang entworfenen Grundriß der Trinitätslehre direkt entgegen ist, dann soll man sich in seiner Anschauung nicht so leicht erschüttern lassen und für jeden Fall gelehrtere Männer zu Rate ziehen und vor allem sich vergegenwärtigen, was hier der allgemeine untrügbare Glaube lehrt. Das ist das richtige methodische Verfahren in der Trinitätslehre und analog auch in der Behandlung der Lehre von der Eucharistie, Taufe, Firmung, Ehe u. dgl. Hugo von St Viktor weist sodann auf zwei Klassen von Theologen hin. Es gibt viele, welche nicht die solide Grundlage gründlicher Kenntnis der kirchlichen Lehre besitzen, welche des fundamentum veritatis ermangeln und die darob in mannigfache Irrtümer fallen und fast so oft ihre theologische Meinung ändern, als bei der Lektüre verschiedene Auffassungen ihnen entgegentreten. Dann gibt es aber auch andere Theologen, welche kraft ihrer theologischen Prinzipienfestigkeit die theologische Literatur selbständig bewerten können und zu beurteilen im stande sind, was mit dem Glauben übereinstimmt und was vom Glauben abweicht. Am Schlusse dieser Ausführungen betont der Viktoriner nachdrücklichst die Bedeutung und Notwendigkeit einer gründlichen schulmäßigen theologischen Durchbildung. Er ist gegen theologisches Autodidaktentum und will eine schulgerechte Einführung in die Theologie durch fachkundige und verständige Lehrer, welche an der Hand der Väter- und Schriftlehre die sichern Bahnen theologischen Wissens und Schaffens zeigen können[1]. Es

[1] „Vix enim in tanto librorum pelago et multiplicibus sententiarum anfractibus, quae et numero et obscuritate animum legentis confundunt, aliquid unum colligere poterit, qui prius summatim in unoquoque ut ita dicam genere aliquod certum principium firma fide subnixum, ad quod cuncta referantur, non agnovit.... Est sacramentum Trinitatis; multi iam de illo libri facti sunt, multae datae sententiae difficiles ad intelligendum et perplexae ad solvendum. Longum tibi et

liegt in diesen Gedankengängen ein Fonds gesunden methodischen Empfindens und ein reicher Wahrheitsgehalt geborgen, es sind hier Winke und Weisungen ausgesprochen, die für die Methodik und Hodegetik der katholischen Theologie, speziell der Dogmatik, bedeutsam und beachtenswert sind.

Hugo von St Viktor hat nach diesen methodischen Grundsätzen auch gearbeitet und vor allem sein Hauptwerk „De sacramentis christianae fidei" bis in das Detail danach gestaltet. Grundlage und Norm ist ihm die Lehre der Kirche, der Schrift und der Väter. Auf dieser Grundlage sucht er eine tiefere organische Ergründung und Begründung der Glaubensinhalte und Glaubenszusammenhänge zu erzielen, ohne sich in dialektische Spitzfindigkeiten zu verirren. Was durch deutliche Aussprache der heiligen Schriften, die in der Kirche als kanonisch gelten, erhärtet ist, das ist ohne jeden Zweifel gläubig hinzunehmen. Hugos Hochschätzung der Väter, besonders Augustins, ist uns schon aus Äußerungen seines Didascalicons bekannt[1]. Wenn in Väterschriften — Hugo rechnet hierzu auch die Werke früherer bedeutender Theologen — schwerverständliche und einer Mißdeutung zugängliche Stellen sich finden, so ist eine pietätsvolle Interpretation zu befürworten. Es haben ja diese weisen Männer

onerosum est adhuc omnes prosequi, cum multa fortassis invenias, in quibus magis turberis quam aedificeris. Noli instare; sic numquam ad finem venies. Disce prius breviter et dilucide, quid tenendum sit de fide trinitatis; quid sane profiteri et veraciter credere debeas. Cum autem postea legere coeperis libros et multa obscure et multa aperte, multa ambigue scripta inveneris, adiunge basi suae quae aperta invenis, si forte conveniant; quae ambigua sunt, ita interpretare, ut non discordent, quae vero obscura sunt, resera, si potes. Quod si ad intellectum eorum penetrare non vales, transi, ne dum praesumere conaris, quod non sufficis, periculum erroris incurras. Noli ea contemnere, sed potius venerare.... Quod si etiam aliquid inveneris contrarium illi, quod iam firmissima fide tenendum esse didicisti, non tamen expedit tibi quotidie mutare sententiam, nisi prius doctiores te consulueris, et maxime quid fides universalis, quae numquam falsa esse potest, inde iubeat sentiri agnoveris. Sic de sacramento altaris; sic de sacramento baptismatis, confirmationis, coniugii et omnibus. ... Vides multos Scripturas legentes, quia fundamentum veritatis non habent, in errores varios labi et toties fere mutare sententias, quot legerint lectiones. Rursum alios vides, qui secundum illam veritatis agnitionem, qua intus firmati sunt, quaslibet Scripturas ad congruas interpretationes flectere noverunt, et quid a sana fide discordet, aut quid conveniat iudicare.... Neque a teipso erudiri praesumas, ne forte, dum te introducere putas, magis seducas; a doctoribus et sapientibus haec introductio quaerenda est, quae et auctoritatibus sanctorum Patrum et testimoniis Scripturarum eam tibi, prout opus est, et facere et aperire possint" (M., P. L. CLXXVI 803—805).

[1] S. 249.

sicherlich in dunkeln, zweifelhaften und über unsere Fassungskraft hinausliegenden Fragen nicht etwas fest behauptet, was sie nicht gewußt haben. Sie haben deswegen in denjenigen Punkten, in welchen sie feste Behauptungen aufgestellt und dies in sorgfältiger Weise zum Ausdruck gebracht haben, das Richtige getroffen. Mitunter dürften auch apodiktisch klingende Behauptungen nicht als solche, sondern als Untersuchungen und Überlegungen aufzufassen sein [1].

Hugo scheint seinen methodischen Grundsatz, daß man zum Kern der scharf erfaßten und festgehaltenen Glaubenslehre klare Gedanken und Aussprüche der gelesenen theologischen Werke hinzufügen soll, mitunter ziemlich wörtlich genommen zu haben, indem er der damaligen weiteren Fassung des Begriffes des literarischen Eigentums gemäß Aussprüche früherer Autoren ohne Namensnennung sich im Wortlaut angeeignet hat. Auf eine derartige Entlehnung eines längeren Passus aus Bernhard von Clairvaux ist schon früher hingewiesen worden [2]. Die Erklärung des siebten Gebotes Gottes [3] ist wörtlich gleichfalls ohne Quellenangabe den mit „Principium et causa omnium" beginnenden Sentenzen, die in Clm 5997 als „Anshelmi sententie" bezeichnet sind, entnommen [4]. Auf der Grundlage der Lehre der Kirche, der Schrift und der Väter sucht nun Hugo in den inneren organischen Zusammenhang der Glaubensgeheimnisse einzudringen, in die Tiefen der göttlichen Wahrheit sich zu versenken. Sein Vorhaben und Bestreben ist es, den allegorischen Schriftsinn ins Auge zu fassen und die tieferliegenden Ideen der Heiligen Schrift aufzuhellen, ohne indessen die Orientierung an der littera der heiligen Bücher zu verlieren. Schon der Titel „De sacramentis christianae fidei" kündet diese Tendenz des Werkes an. Unter sacramentum fidei versteht Hugo etwas Doppeltes, einmal den Glauben selbst, sodann die Gnadenmittel, die mit Glauben zu empfangen sind und die zur Heiligung der Gläubigen eingesetzt

[1] „Ergo puto viros sapientiae in rebus tam obscuris et dubiis atque a sensu nostro remotis nec temere asseruisse quod nescierint neque in his quae asseruerunt praesertim tanta diligentia prolatis, errare potuisse. Illud magis crediderim, sub assertionis forma inquisitionis studium aliquando fuisse. Qui sic dicta sanctorum pie interpretari voluerint, nec falsa credendo in errorem incidunt nec vera reprehendendo elationem" (De sacr. l. 1, p. 1, c. 2 [M., P. L. CLXXVI 187 u. 188]).

[2] S. 107.

[3] De sacr. l. 1, p. 12, c. 7 (M., P. L. CLXXVI 356).

[4] Vgl. Fr. Schaub, Der Kampf gegen den Zinswucher usw. im Mittelalter, Freiburg i. Br. 1905, 148 A. 1.

sind[1]. Wenn der Glaube selbst ein sacramentum genannt wird, so ist damit der tiefe Geheimnischarakter der Offenbarungslehre kundgetan und die Hinordnung des Glaubens zum jenseitigen Gottesschauen, das die res et virtus des diesseitigen sacramentum fidei vorstellt, ausgesprochen. Das sacramentum fidei in der ersteren der soeben angegebenen zwei Bedeutungen trägt den Hinweis auf den tieferen Grund, auf den Pragmatismus und Organismus der Heilsgeschehnisse, so wie er klar von den Seligen des Himmels geschaut wird, an sich. Wenn in Hugos Hauptwerk Kapitelüberschriften wie Sacramentum divinorum operum, Sacramentum supradictorum[2] usw. uns entgegentreten, so bezeugen sie Hugos Streben, in die Teleologie des Übernatürlichen einzudringen.

Bei all seinem Streben, tiefer in die Glaubensgeheimnisse einzudringen, ist Hugo doch grundsätzlich und tatsächlich für eine weise Zurückhaltung, für ein sapere ad sobrietatem in der theologischen Spekulation. Er ist kein Freund spitzfindiger Fragen und befindet es für ebenso töricht, wenn man an Gegenstände, die dem menschlichen Wissen sich entziehen, sich heranwagt wie wenn man in Bezug auf das Wissensnotwendige unwissend ist[3]. So sehr er für eine diligens inquisitio ist, so sehr ist er Gegner einer assertio temeraria. Er will in so vielen Materien, welche über unsere Fassungskraft hinausliegen, mit einer entscheidenden Antwort zurückhaltend sein und eine reinliche Scheidung zwischen dem, was unzweifelhaft und sicher ist, und dem, was problematischer Natur ist, vornehmen. Eine sorgsame Untersuchung bietet keine Gefahr, wenn die Überhebung einer vorschnellen, gewagten Entscheidung vermieden wird[4]. Hugo ist keineswegs prinzipiell einer Beschäftigung

---

[1] „Sacramentum fidei dupliciter potest intelligi. Sacramentum enim fidei vel ipsa fides intelligitur, quae sacramentum est, vel sacramenta fidei intelliguntur, quae cum fide percipienda sunt et ad sanctificationem fidelium praeparata sunt. . . . Fides ergo sacramentum est futurae contemplationis; et ipsa contemplatio res et virtus sacramenti" (De sacr. l. 1, p. 10, c. 9 [M., P. L. CLXXVI 341 u. 342]).

[2] Z. B. l. 1, p. 1, c. 12 14 19 27 (ebd. 195 198 200 203); l. 2, p. 5, c. 3 (ebd. 441).

[3] „Neque vero in hoc ingenium hominis approbandum existimetur, si in iis, quae difficilia sunt, pertinaciter insistit; sed potius si ea quae scienda sunt prudenter discernit. Aequalis enim est stultitiae praesumere in iis, quae non possunt sciri, et deficere in iis, quae non debent ignorari. Propterea quantum sacrae fidei satis est, quaeramus agnoscere et ea, quae curiositas sola scrutari suadet, desistamus investigare" (l. 1, p. 6, c. 3 [ebd. 265]).

[4] „Nos vero in tam multis quae a nostra intelligentia et capacitate remota sunt, responsionem nostram moderari oportet et ab iis, quae dubia non sunt, ea,

mit Gegenständen abgeneigt, die mangels zureichender Autoritätsgründe und klarer Vernunftbeweise zweifelhaft und unsicher sind. Denn es kann ein ernsthaftes Eingehen auf solcherlei Materien entweder den Weg zur Wahrheit zeigen oder doch den Irrtum hintanhalten [1].

Unser Theologe hat nach diesen Grundsätzen auch praktisch gehandelt und hat in theologischen Fragen, in denen mehr die Neugierde und die Sucht nach Subtilitäten als eine streng sachliche Betrachtungsweise zur Geltung kommt, sich einer Entscheidung enthalten. So verzichtet er auf die Beantwortung der Frage, ob die größere Zahl der Engel treu geblieben oder gefallen sei [2]. Die Frage, ob Christus seinen Jüngern beim letzten Abendmahl einen sterblichen oder unsterblichen Leib dargereicht habe, will er nicht entscheiden, indem er es vorzieht, die göttlichen Geheimnisse zu verehren als zu durchforschen. Der Einfalt des Glaubens genügt es hier, zu sagen, Christus habe seinen Leib eben in der Form, in der er wollte, dargereicht, und er wisse es selbst, wie er sich seinen Jüngern dargereicht habe [3]. Desgleichen ist sich unser Scholastiker bezüglich des Wesens des Höllenfeuers und der Möglichkeit von dessen Einwirken auf geistige Wesen wohl bewußt, daß hier die Lehre der Kirche und die Heilige Schrift keine sichere Auskunft geben [4]. In der Frage endlich, ob die abgeleibten Seelen um die irdischen Geschehnisse wissen, gibt er sich damit zufrieden, daß dieselben so viel schauen, als derjenige ihnen zu schauen gewährt, den sie schauen und in dem sie alles schauen [5]. Mit Hugos Bestreben, eine organische Auf- und Zusammenfassung des Glaubensinhalts zu erzielen, und zugleich mit seiner vorsichtigen Zurückhaltung in der Diskussion subtiler und schwer lösbarer Fragen steht die mäßige Verwendung der Dialektik in „De sacramentis christianae fidei“ in Zusammenhang. In der oftmaligen Wiederkehr der Formeln Hic quaeritur; sed et multa alia quaeruntur, in der Aufstellung und Lösung von obiectiones zeigt sich eine mäßige Ein-

quae probabilia dicuntur tantum distinguere. Ita periculum diligentis inquisitionis nullum est, si praesumptio temerariae assertionis non fuerit“ (l. 1, p. 6, c. 11 [ebd. 270]).

[1] „Quae enim nec auctoritas probat, nec ratio arguit manifesta, inter dubia relinquuntur; tamen ista non inutiliter aliquando in quaestionem admittuntur, ut vel inveniatur quod verum est, vel saltem quod falsum est non concedatur (l. 1, p. 6, c. 22 [ebd. 277]).

[2] L. 1, p. 5, c. 31 (ebd. 261).

[3] L. 2, p. 8, c. 3 (ebd. 462).

[4] L. 2, p. 16, c. 5 (ebd. 589).

[5] L. 2, p. 16, c. 11 (ebd. 596).

wirkung der dialektischen Technik. Durch diese methodische Selbstbeschränkung in der Verwertung der dialektischen Form war Hugo der Gefahr, durch subtile Unter- und Nebenfragen zu sehr beschäftigt zu werden, enthoben und dadurch um so mehr im stande, den inneren organischen Zusammenhang der Geheimnisse darzutun. Von einer ausgiebigeren Heranziehung der Dialektik, der er an sich, wie es uns aus seinem Didascalicon schon bekannt ist, keineswegs prinzipiell abgeneigt war, zur Theologie mag ihn auch der gerade unter den Dialektikern herrschende Wirrwarr von verschiedenen Meinungen abgehalten haben. Er hat am Anfang seiner Monographie über das Wissen der Seele Christi, „De sapientia animae Christi", auf diese Meinungsverschiedenheiten in den Kreisen der Dialektiker aufmerksam gemacht mit deutlicher Anspielung auf den Universalienstreit und hingegen ein einheitliches Zusammengehen der Theologen warm befürwortet[1].

§ 4. Die „Summa sententiarum" und die von ihr abhängige Literatur.

a) Echtheitsfrage.

Habent sua fata libelli! Dies gilt auch von der Hugo von St Viktor zugeteilten „Summa sententiarum", um deren wirklichen Autor in letzter Zeit wieder von neuem der Streit entfacht ist. Seit Beaugendre dieses Werk als „Tractatus theologicus" in seine 1708 erschienene Gesamtausgabe der Werke Hildeberts von Lavardin aufgenommen hat, ist dasselbe Gegenstand vieler Irrungen und Wirrungen geworden. Bei Migne ist diese scholastische Schrift unter den Werken sowohl Hildeberts wie auch Hugos von St Viktor nachgedruckt. Wenngleich Liebner[2] auf die Identität des „Tractatus

[1] „Quid enim hoc esse putatis, quod de rerum veritate tam diversa sentire solent homines? Numquid nomina est veritas? Ecce (ut interim de Deo taceamus) quid est, quod dialectica tot diversas et tam adversas, ne dicam perversas habet sententias? Numquid omnes noverunt unum id quod est, sed amore fallendi diversa finxerunt? Non sic ego puto. Sed narrant quinque somnia sua (gemeint sind die fünf Prädikabilien: Genus, species, differentia specifica, proprium, accidens) et ea, qua primum ipsi in se opinione decepti sunt, postmodum alios nescientes seducunt. ... Dignum ergo est, ut idipsum in nostra nos assertione reddat timidos, quod in unius assertione veritatis tam iam videmus esse diversos. Quia enim de longe veritas videtur, diversa iudicia parit; et tantum de ipsa quisque potest, quantum ipse est. ... Hanc (sc. controversiam) igitur nos, qui verbi Dei tractatores et inquisitores veritatis esse videmur, si inter nos forte (ut assolet) aliquando invenerimus citius in idipsum redeamus, ne, si coeperimus nostra dicta pertinaciter defendere, aliud putemur sapuisse" (M., P. L. CLXXVI 845—847).

[2] Theol. Studien und Kritiken 1831, 254.

theologicus" mit der „Summa sententiarum" hingewiesen hat, so hat man doch noch vielfach zwei Schriften und zwei Autoren daraus gemacht. So polemisiert noch im Jahre 1902 Gustav Gröber in seiner übrigens wertvollen „Übersicht über die lateinische Literatur von der Mitte des 6. Jahrhunderts bis 1350" gegen S. Deutsch[1], weil dieser den „Tractatus theologicus" „Hildebert abgesprochen, aber mit Unrecht Hugo von St Viktor beigelegt hat, dessen Schreibart grundverschieden ist". Bei Hugo von St Viktor führt sodann Gröber[2], ohne ein Bedenken an der Echtheit zu haben und ohne „eine grundverschiedene Schreibart" zu entdecken, die „ebenfalls systematisch" angelegte „Summa sententiarum" als eine Leistung des großen Viktoriners auf. B. Hauréau[3] hat in der ersten und zweiten Auflage seiner literarhistorischen Studie über Hugo von St Viktor mit Beiziehung handschriftlicher Belege die Echtheit der Sentenzen Hugos von St Viktor verteidigt. Lebhafter gestaltete sich die Kontroverse über diese Autorfrage, als Denifle[4] im Jahre 1887 eine Abhandlung über die Sentenzen Hugos von St Viktor veröffentlichte und darin ernste Bedenken gegen die Autorschaft Hugos aussprach. Vor allem hat hier Denifle gegen die Behauptung Hauréaus, diese Sentenzen seien in fast allen Handschriften defekt und nur in ein paar Handschriften, welche eine mit „Indubitanter credo unum deum esse" etc. beginnende Gottes- und Trinitätslehre vorausschickten, vollständig, energisch Stellung genommen und nachgewiesen, daß dieser Passus nichts anderes als der von Pez aus einer Salzburger Handschrift edierte „Tractatus de sancta trinitate" des Walter von Mortagne ist. Von diesem Theologen stammt auch der letzte Abschnitt der Sentenzen, der Traktat „De matrimonio". Weiterhin hat Denifle gegen die Autorschaft Hugos an der „Summa sententiarum" eine Stelle im Prologus der „Sententie magistri Roberti de Meliduno" (Cod. Brug. 191, fol. 6v) ins Feld geführt. Es ist hier davon die Rede, daß es nur wenige Autoren von Sentenzenbüchern gibt: „Sed ex illis duo precipui, qui tam de sacramentis fidei quam de ipsa fide ac caritate ratione inquirenda ac reddenda omnibus ... prepollent." Weiter unten bemerkt dann Robert von Melun, daß er zu denjenigen gehöre, „qui auctores predictorum tractatuum viva

[1] Grundriß der roman. Philologie II 1 (1902), 235 A. 9. [2] Ebd. 238.

[3] Les œuvres de Hugues de St Victor. Essai critique. Nouvelle édition, Paris 1886, 67—75.

[4] Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters III (1887) 634—640.

voce ut decisores suam exponentes sententiam presentes audierunt". Nach Denifle bekennt sich hier Robert von Melun als den Zuhörer von zwei Theologen, von denen der eine ein Werk „De sacramentis fidei", der andere einen Traktat „De fide ac caritate" geschrieben hat. Unter dem ersten Werke ist ohne Zweifel Hugo von St Viktors Hauptwerk „De sacramentis christianae fidei" zu verstehen, während hinter dem zweiten Traktat die mit den Worten „De fide et spe, quae in nobis est, omni poscenti rationem reddere . . . parati esse debemus" beginnende „Summa sententiarum" zu vermuten ist. Danach scheint der Verfasser dieser „Summa sententiarum" ein anderer als Hugo von St Viktor zu sein. Denifle[1] bezeichnet übrigens seine Aufstellung als „eine Vermutung, die der Bestätigung bedarf". Er scheint auch später seine Zweifel an der Echtheit der Sentenzen Hugos aufgegeben zu haben. In seinem Lutherwerk zitiert er mehrfach die „Summa sententiarum" als Werk Hugos von St Viktor[2]. Für die Autorschaft Hugos sind H. M. Gietl[3] und der Rechtshistoriker P. Fournier[4] mit Berufung auf äußere Zeugnisse eingetreten. In ein neues Stadium trat die Kontroverse, als E. Portalié in Toulouse in seinem Artikel über Abälard im „Dictionnaire de théologie catholique"[5] auf Grund einer Vergleichung zwischen Hugos Hauptwerk „De sacramentis christianae fidei" und der „Summa sententiarum" nach Inhalt und Form die Autorschaft Hugos an letzterem Werke in Abrede stellte. Gegen Portalié vertrat alsdann M. Roch de Chefdebien in einem Artikel der „Revue Augustinienne"[6] mit Betonung der äußeren Beweismomente wiederum die Zugehörigkeit dieser Sentenzen an Hugo von St Viktor. Ausführlich hat sich hierauf G. Robert[7] mit dieser Autorfrage beschäftigt und als Ergebnis seiner Untersuchungen ausgesprochen, daß die „Summa sententiarum" später als das Werk „De sacramentis christianae fidei" geschrieben ist und nicht Hugos eigenes Werk ist, sondern sich als ein von einem andern

[1] Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters III 639.

[2] Luther und Luthertum I[2] 256 A. 2 268 A. 3.

[3] Die Sentenzen Rolands, nachmals Papstes Alexander III., Freiburg i. Br. 1891, xxxiv ff.

[4] Bibliothèque de l'École des Chartes XLVII (1886) 410; Annales de l'Université de Grenoble 1898, 178; Études sur Joachim de Flore et ses doctrines, Paris 1909, 70 A. 5. Für die Echtheit treten auch ein: H. Ostler, Die Psychologie des Hugo von St Viktor 7 f; P. Mandonnet im Bulletin critique 1905, 70; O. Zöckler in Herzogs Real-Enzyklopädie VIII[3] 439.

[5] I 53—54. [6] VII (1908) 529—560.

[7] Les Écoles et l'enseignement de la théologie etc. 212—237.

unter dem Einflusse der Methode und Lehre Abälards gefertigtes Resumé aus Hugos Werken darstellt. Als den Autor dieses Resumés bezeichnet er mit Berufung auf einige Handschriften einen Magister Otto. Unabhängig von G. Robert kommt auch F. Anders in einem Artikel des „Katholik"[1] zur gleichen Annahme eines Magisters Otto als wirklichen Verfassers der „Summa sententiarum". B. Geyer spricht sich in seinen Untersuchungen zu den von ihm edierten „Sententiae divinitatis" dahin aus, daß Hugo von St Viktor wahrscheinlich nicht der Verfasser der „Summa sententiarum" ist[2]. In zwei Artikeln der „Revue d'histoire ecclésiastique"[3] beschreitet P. Claeys Bouuaert wiederum den Weg der inhaltlichen und formellen Vergleichung und präzisiert seinen Standpunkt dahin, daß die „Summa sententiarum" in ihrer ganzen Eigenart und Arbeitsweise, in der Stoffeinteilung, in inhaltlichen Momenten usw. von Hugos Hauptwerk „De sacramentis christianae fidei" verschieden sei und deshalb nicht aus seiner Feder stammen könne. Es scheint sonach in neuester Zeit der sensus communis criticorum sich gegen die Echtheit der „Summa sententiarum" Hugos von St Viktor zu richten.

Indessen kann ich nach Durcharbeitung der ganzen einschlägigen Literatur, nach eingehender Beschäftigung mit den Texten Hugos von St Viktor und oftmaliger Durchprüfung der Gründe pro et contra mich nicht der Überzeugung hingeben, daß durch die gegen Hugos Autorschaft angeführten Erwägungen die für diese Autorschaft ins Feld geführten Argumente umgestoßen und entwertet seien. Bis zur Auffindung neuer Gegenargumente von entscheidender Tragkraft möchte ich die Echtheit der Sentenzen Hugos als eine Tatsache, die mir wahrscheinlicher als das Gegenteil dünkt, festhalten. Die mich bestimmenden Überlegungen, die hier nur kurz angegeben werden können, sind folgende:

a) Die inneren Gegenargumente, die auf die Vergleichung zwischen „De sacramentis christianae fidei" und der „Summa sententiarum" sich stützen, haben keine dermaßen durchschlagende Beweiskraft, daß damit die für die Autorschaft sprechenden äußeren Beweismomente aus den Angeln gehoben würden. Man muß mit Schlüssen, die auf Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung von zwei Werken nach Stil, Sprache und Inhalt sich stützen, sehr vorsichtig sein. „Man hält", bemerkt E. Bernheim[4], „namentlich in der

---

[1] 1909, II 99—117. [2] S. 57. [3] X (1909) 278—289 710—719.

[4] Lehrbuch der histor. Methode und der Geschichtsphilosophie[3 u. 4], Leipzig 1903, 369. Vgl. auch L. Fonck, Wissenschaftliches Arbeiten, Innsbruck 1908, 217.

Literatur solcher Zeiten, in denen die Ausdrucksweise wenig individualisiert ist, wie im Mittelalter, da sich die Literatur in einer fremden, schulmäßig angelernten Sprache bewegt, leicht für Merkmale individueller Übereinstimmung, was nur Merkmale genereller Übereinstimmung sind." Es besteht auch Gefahr, daß man einseitig die Nichtübereinstimmung ins Auge faßt und die übereinstimmenden Elemente außer acht läßt, wie auch umgekehrt. Ein übereinstimmendes Moment zwischen Hugos „De sacramentis christianae fidei" und der „Summa sententiarum" ist die Glaubensdefinition: „Fides est voluntaria certitudo (in De sacramentis steht: certitudo quaedam animi) absentium supra opinionem et infra scientiam constituta." [1] Johannes von Salisbury[2] führt diese Glaubensdefinition gerade in der Formulierung der „Summa sententiarum" als Definition des Magisters Hugo an. Die Betonung der Verschiedenheiten zwischen Hugos Hauptwerk und der „Summa sententiarum" besonders in Bezug auf die Darstellungsweise gründet zu einem guten Teile in der Annahme, daß die „Summa sententiarum" nach Inhalt und Methode unter Abälards Einfluß steht. Wir werden weiter unten bei der kurzen Besprechung der methodischen Seite an der „Summa sententiarum" diese Annahme nicht teilen können.

b) Der von Denifle angeführte Text des Robert von Melun kann nicht als entscheidende Instanz gegen die Autorschaft Hugos angerufen werden. In dem Satz „Duo precipui, qui tam de Sacramentis fidei quam de ipsa fide ac caritate ratione inquirenda ac (es heißt nicht ad) reddenda omnibus, qui post illos sacre scripture expositores exstiterunt, omnibus omnium iudicio prepollent" ist keine Gegenüberstellung des Verfassers von „De sacramentis christianae fidei" und des Verfassers der „Summa sententiarum" gegeben. Denn ohne Zweifel ist hier von dem Satzteile „ratione inquirenda ac reddenda" das ganze Satzglied „tam de Sacramentis fidei quam de ipsa fide ac caritate" abhängig. Der Satz muß, um grammatikalisch richtig zu sein, so konstruiert werden: „Duo praecipui, qui tam de

---

[1] Summa Sententiarum tr. 1, c. 1 (M., P. L. CLXXVI 43).

[2] Metal. l. 4, c. 13 (M., P. L. CXCIX 924): „Unde magister Hugo: Fides est voluntaria certitudo absentium supra opinionem infra scientiam constituta." Das „voluntaria" findet sich auch in Hugos im Mittelalter wenig beachteten Schriftchen „De sacramentis legis naturalis et scriptae" (ebd. CLXXVI 36: „Fides est voluntaria absentium certitudo supra opinionem et infra scientiam constituta"). Bis auf die Wortstellung genau gibt Johannes von Salisbury den Text der „Summa sententiarum" wieder.

Sacramentis fidei quam de ipsa fide ac caritate rationem inquirunt ac reddunt hunc in modum, ut ... praepolleant." Das in diesem Relativsatz Ausgedrückte gilt — dies liegt in der Wendung tam — quam — ganz von jedem dieser duo praecipui. An einen Anklang an das initium der „Summa sententiarum": „De fide et spe, quae in nobis est, omni poscenti rationem ... parati esse debemus", muß man hier nicht notwendig denken, da statt spe bei Robert caritate steht und da mit ratione auch inquirenda verbunden ist. Wer sind nun diese praecipui auctores? Eine befriedigende Antwort wird vielleicht möglich sein, wenn eine kritische Ausgabe der Sentenzen Roberts von Melun eine detaillierte Quellenanalyse leichter möglich machen wird. Einer von diesen zwei praecipui auctores ist ohne Zweifel Hugo von St Viktor als Verfasser des von Robert von Melun ausgiebig benützten Werkes „De sacramentis christianae fidei". Sollte der zweite denn doch nicht Peter Abälard mit seiner „Theologia" sein? Robert von Melun, der etwa 1130 nach Paris kam, hat Hugo von St Viktor und Peter Abälard gehört. Wenn Magister Rolandus, der spätere Papst Alexander III., in seinen Sentenzen so eng an Abälards „Theologia" sich anschließen konnte, warum sollte dies dann bei Robert von Melun ausgeschlossen sein? Es sei hier daran erinnert, daß Robert von Melun im Kapitel „Auctoritates philosophorum de trinitate" an Gedankengänge der „Theologia" Abälards erinnert, die Zeugnisse des Hermes Trismegistus, Platos usw. anführt [1].

c) An die Autorschaft eines Magisters Otto ist nach Denifle nicht zu denken. Es sind nur etwa vier bis fünf Codices, darunter einer erst aus dem 14. Jahrhundert, welche in ihrem Titel den Namen eines Magisters Otto tragen [2].

d) Das gewichtigste Argument für die Autorschaft Hugos ist die handschriftliche Überlieferung. Es kommen natürlich für uns nur die Handschriften des 12. Jahrhunderts in Betracht. Das 13. Jahrhundert, die Hochscholastik, zitiert die „Summa sententiarum" einhellig als Hugos Werk. Mag auch die größere Zahl der Hand-

---

[1] Cod. Brug. 191, fol. 23v.

[2] Es sind dies die Handschriften 524, 1264, 1487 der Bibliothek von Troyes, 3244 der Pariser Nationalbibliothek, 1422 der Bibliothèque royale zu Brüssel, 75 der Bibliothek von Alcobaça. Letztere ist erst aus dem 14. Jahrhundert. P. Fortunatus a D. Bonaventura O. Cist. hat in seinen Commentariorum de Alcobacensi manuscriptorum bibliotheca libri tres, Conimbricae 1827, 339 irrigerweise als Verfasser des Werkes den Franziskaner Gerardus Odo angenommen.

schriften des 12. Jahrhunderts anonym sein, so tragen doch von den wirklich benannten Manuskripten der „Summa sententiarum" aus dieser Zeit die meisten, und darunter recht alte, den Namen Hugos an der Spitze. Haüréau hat auf derlei französische und englische Handschriften hingewiesen, besonders auf Cod. lat. 2916 der Pariser Nationalbibliothek. Diese aus Cluny stammende Handschrift mit Hugos Namen reicht nach Hauréau bis in die Zeiten dieses Theologen zurück. Es sei hier gestattet, auch auf zwei von den zahlreichen Münchener Handschriften der „Summa sententiarum" die Aufmerksamkeit hinzulenken, auf die Codd. lat. 14160 und 22031. Clm 14160, ein schön geschriebener Kodex des 12. Jahrhunderts, enthält fol. 1ʳ—68ʳ Schriften Abälards und sodann von fol. 68ʳ bis 144ᵛ Hugos Sentenzen. Auf fol. 68ʳ steht von gleichzeitiger Hand: „Incipiunt Sententie magistri Hugonis." Das Werk, das keine Einteilung in Tractatus aufweist und wie auch andere Handschriften manche Abweichungen vom Texte Mignes darbietet, schließt mit der Lehre von der letzten Ölung. Wir sind auch in der Lage, diese Handschrift, die aus Prüfening stammt, zu datieren. Ein in Clm 13002, fol. 6ʳ erhaltenes Bücherverzeichnis des „Monasterium Pruveningense" aus dem Jahre 1158 führt als Nr 144 an: „Sententie petri baiol. et liber eius, qui dicitur scito te ipsum, et sent. M. Hugonis in uno vol."[1] Es ist diese Handschrift keine andere als Clm 14160. Wir haben es hier also mit einem Exemplar der „Summa sententiarum" zu tun, das schon 1158 mit Autornamen Hugo von St Viktor in einem Bibliothekkatalog figuriert. Die andere Münchener Handschrift Clm 22031 stammt gleichfalls aus dem 12. Jahrhundert und beginnt fol. 1ᵛ mit dem aus gleicher Zeit stammenden Vermerk: „Incipit liber questionum Hugonis." Diese Handschrift stammt aus dem Kloster Wessobrunn und ist in einem alten Bücherkatalog der Bibliotheca Wessofontana aus dem 12. Jahrhundert als Nr 66: „Liber questionum Hugonis de fide", verzeichnet[2]. In Bezug auf die handschriftliche Überlieferung der „Summa sententiarum" ist noch bedeutsam, daß sie in Codices des 12. Jahrhunderts gemeinsam mit echten Schriften Hugos stehen[3].

---

[1] Vgl. Gustavus Bekker, Catalogi bibliothecarum antiqui, Bonnae 1885, n. 95, p. 214. Beachtenswert ist auch noch die Tatsache, daß die folgenden Nummern des Catalogus (Nr 145—148 inkl.) lauter Schriften mit Hugos Namen tragen.

[2] Ebd. n. 113, p. 231.

[3] Vgl. Cod. 471 (s. XII) der Bibliothek von Laon und Cod. 246 (s. XII) der Stadtbibliothek von Grenoble.

Wenn man zu den vorgenannten Erwägungen, namentlich zu dem über die handschriftliche Überlieferung Gesagten, noch die von P. Fournier angeführte Tatsache hinzunimmt, daß der um 1180 schreibende Verfasser der Abhandlung „De vera philosophia“ die „Summa sententiarum“ als Werk Hugos von St Viktor betrachtet[1], dann wird man auf Grund dieser äußeren Argumente wenigstens an der Wahrscheinlichkeit der Echtheit dieses Werkes festhalten können. Wirklich sichere und entscheidende Momente gibt es weder pro noch contra. Wohl aber dürften die für die Echtheit sprechenden Argumente, da sie vorwiegend äußere Zeugnisse sind, größeres Gewicht besitzen als die für das Gegenteil angeführten, vorzugsweise inneren Beweismomente, zudem das aus Robert von Melun entnommene äußere Gegenargument die ihm zugesprochene Beweiskraft nicht besitzt.

b) Methodische Eigentümlichkeiten.

In methodischer Hinsicht macht die „Summa sententiarum“ den Eindruck einer übersichtlichen, frisch und klar geschriebenen, auctoritas und ratio harmonisch verbindenden Arbeit. Die methodischen Leitmotive des Werkes sind in der Praefatio ausgesprochen. An die Spitze dieser Einleitung stellt er als Motto des ganzen Werkes die Mahnung des hl. Petrus (1 Petr 3, 5): „De fide et spe, quae in nobis est, omni poscenti rationem reddere parati esse debemus cum modestia et timore.“ Er unterstreicht dabei das cum modestia et timore und erstrebt bescheidene, maßvolle Form in der ganzen Ausdrucksweise und eine gewisse scheue Zurückhaltung in der Aufstellung fester Behauptungen. Er will gemäß der Mahnung des Apostels (1 Tim 6, 20) unheilige Wortneuerungen vermeiden und ist entschlossen, nicht durch voreilige Entscheidungen und Behauptungen sich in Einseitigkeiten zu verlieren. Es sei viel besser, in Materien, wo man gefahrlos nicht irren kann, keine großen Worte auszusprechen als sich der Gefahr, glaubenswidrige Aufstellungen zu machen, auszusetzen. Beseelt von dieser Gesinnung der modestia und des timor will unser Theologe, soweit es möglich ist, den Fußstapfen der Väterautoritäten folgen. Wo es an sicher führender auctoritas gebricht, gedenkt er sich an jene Theologen anzuschließen, die am meisten vom Geiste der Väter beseelt sind und die nicht eiteln Sinnes auf ihr eigenes Können bauen, sondern pietätsvoll die heiligen Schriften auslegen. Wenn also schwierige und dunkle Fragen sich

[1] Études sur Joachim de Flore et ses doctrines, Paris 1909, 68.

entgegenstellen werden, dann ist unser Theologe entschlossen, zuvörderst an die auctoritates, an die Väterlehre, sich zu wenden und in zweiter Linie die Meinungen der zeitgenössischen Theologen vorzulegen. Wenn er sich sodann an bestimmte theologische Meinungen anschließt, dann soll jedesmal die Begründung dafür gegeben werden. Hierbei sollen ratio und auctoritas als die methodischen Triebkräfte zugleich wirksam sein[1]. Auctoritas und ratio, die wir in der Patristik und Vorscholastik als die Elemente der werdenden scholastischen Methode kennen gelernt und in deren vertiefter Auffassung und genialen Synthese Anselms großes wissenschaftliches Arbeitsprogramm bestand, sind auch die Pfeiler, auf denen die Arbeitsweise dieser so weit verbreiteten und einflußreichen „Summa sententiarum“ ruht.

Um im einzelnen die Methode der „Summa sententiarum“ zu beleuchten, so behandelt tractatus 1 den Glauben im subjektiven Sinne, den Glaubensakt, wobei des Zusammenhanges halber auch kurz über Hoffnung und Liebe geredet wird, sowie auch den Glauben im objektiven Sinne (De quibus constet fides), nämlich die beiden größten Glaubensgeheimnisse, Trinität und Inkarnation. Die tractatus 2 und 3 behandeln die Themate der Schöpfungslehre: „De creatione et statu angelicae naturae“ und „De creatione et statu humanae naturae“. Die übrigen Traktate 4—6 (tractatus 7: De sacramento coniugii, ist ein Werk Walters von Mortagne) sind der allgemeinen (tractatus 4) und speziellen (tractatus 5: De sacramento baptismi; tractatus 6: De sacramentis confirmationis, eucharistiae, poenitentiae et extremae unctionis) Sakramentenlehre gewidmet. Der Ansicht von E. Kaiser[2], daß dieser systematische Aufriß der „Summa

---

[1] „‚De fide et spe, quae in nobis est, omni poscenti rationem reddere‘, ut ait Petrus in epistola sua, ‚parati esse debemus cum modestia et timore‘ (1 Petr 3, 15). Itaque, ut pariter servetur modestia in sermone, timor in assertione, ‚profanas verborum novitates‘, ut Apostolus praecipit, ‚vitemus‘ (1 Tim 6, 20); et in nullam partem praecipiti assertione declinemus. Melius est enim non eloqui (ubi sine periculo non erratur) magna, quam definire contraria. Sed ubicumque possumus, auctoritatum vestigia sequamur, ubi vero certa deest auctoritas, his potissimum assentire studeamus, qui maxime auctoribus accedunt; et non de sensu suo praesumentes, scripturas ex pietate interpretantur. . . . Si qua igitur obscura nobis occurrerint, sit nostri propositi primum ad auctoritates confugere; deinde quid nostri temporis sapientes de illis sentiant in medium conferre; et cur potius hos quam illos imitari placeat (et ratione et auctoritate simul concurrentibus) pro facultate nostra in lucem ponere“ (M., P. L. CLXXVI 41 u. 42).

[2] Pierre Abélard critique 266 ff.

sententiarum" vom Plan der „Theologia" Abälards abhängig ist, ist nicht richtig. Die Einteilung der „Theologia" Abälards und der davon abhängigen Werke ist durch das Schema fides, caritas, sacramentum gekennzeichnet, wobei die Inkarnationslehre nicht wie die Trinitätslehre dem Abschnitt fides, sondern dem Abschnitt sacramentum zugewiesen ist. Es ist damit eine dermaßen große Verschiedenheit zwischen der Abälardischen Einteilung und derjenigen der „Summa sententiarum" gegeben, daß an ein Abhängigkeitsverhältnis nicht gut gedacht werden kann. Bei der Gleichheit der behandelten Materien könnte man durch entsprechende Umstellungen alle beliebigen Sentenzen des 12. Jahrhunderts in die verschiedensten Abhängigkeitsverhältnisse zwingen. Nur bei denjenigen systematischen Werken, welche das Typische der Abälardischen Systematik: fides, caritas, sacramentum, wobei die Trinitätslehre unter fides, die Inkarnationslehre unter sacramentum erörtert wird, aufweisen, kann von einer nachweisbaren Beeinflussung durch Abälards Einteilungsschema die Rede sein. Es ist dies bei den Sentenzen Rolands, Omnebenes usw., die wir als theologische Schule Abälards zusammenfassen, der Fall, aber nicht bei unserer „Summa sententiarum". Auch die Darstellungsmethode, die äußere Technik der „Summa sententiarum" steht in keinem nachweisbaren Abhängigkeitsverhältnis von Abälards Methode. Nach P. Claeys Bouuaert[1] unterrichtet der Autor der „Summa sententiarum" zuerst über pro und contra der Frage, stellt zu diesem Zwecke die sich bekämpfenden auctoritates gegenüber, er schließt sich dann der sichereren und besseren Meinung an, wenn er es nicht vorzieht, die Frage in suspenso zu lassen. Eine selbständige Entscheidung trifft er nur dann, wenn ihm jede andere Stütze fehlt. Diese Schilderung hebt zutreffend die zurückhaltende Stellungnahme des Sentenziariers hervor und läßt ihn dadurch nicht als einen übermäßigen Dialektiker erscheinen. Übertrieben ist an dieser Schilderung die Bemerkung, daß unser Scholastiker zuerst die Frage nach dem pro und contra beleuchtet und die sich widerstreitenden auctoritates einander gegenüberstellt. Es sind vor allem die einzelnen Kapitel nicht unter den Gesichtspunkt der quaestio gestellt. Viel-

[1] Revue d'histoire ecclésiastique X (1909) 281: „Il suit en général dans son exposé la marche suivante: il fait d'abord connaître le pour et le contre de la question, oppose dans ce but les autorités qui se combattent, se range avec prudence à l'opinion la plus sûre ou la meilleure, si même il ne préfère laisser la question en suspens et ne se risque à parler en son propre nom qu'à défaut d'autre appui."

mehr ist durchgehends zuerst in positiver Darlegung der Gegenstand behandelt. Im Anschluß an diese positive und thetische Erörterung werden Fragen aufgeworfen und gelöst, Einwände erhoben und beantwortet. In der Erlanger Handschrift 238 (s. XII) sind am Rande neben den Quellenangaben auch Hinweise auf solche Fragestellungen, Schwierigkeiten usw. gewissenhaft vermerkt. Man gewinnt bei Durchsicht dieser übrigens auch sonst für die Textgestaltung der „Summa sententiarum“ bedeutsamen Handschrift [1] nicht den Eindruck, daß die Fragen und Einwände, die Gegenüberstellungen sich widersprechender auctoritates allzuhäufig sind. Wenn im Text ein queritur, solet queri, hinc non parva oritur quaestio usw. steht, dann ist am Rande der Handschrift questio vermerkt. Dem opponitur, opponi solet, solent quidam sic opponere usw. entspricht am Rande ein contra. Wenn zur Lösung einer Frage Voraussetzungen gemacht und mit hic videndum est usw. eingeleitet werden, so ist dies durch die Randbemerkung nota angekündigt. Ab und zu gebraucht unser übrigens recht besonnener Theologe kräftigere Ausdrücke: „Quidam calumniatores veritatis . . . quod ita frivolum est“ usw. [2]

Das in der „Summa sententiarum“ aufgewendete Maß an dialektischer Technik setzt keinerlei Kenntnis der aristotelischen Analytiken, Topik und Elenchik voraus und läßt sich auch ohne die Annahme Abälardischer Einflüsse verstehen. Wir haben im wesentlichen dieselbe Arbeitsweise vor uns, die wir in der mit Anselm von Laon und Wilhelm von Champeaux zusammenhängenden Quästionen- bzw. Sentenzenliteratur wahrnehmen und feststellen konnten. Wenn endlich patristische Schwierigkeiten durch Wendungen wie Et quod

[1] Es seien folgende Textunterschiede notiert: auf fol. 35 steht ein ganzes Kapitel „De caritate dei perfecta“, das bei Migne fehlt und in der Handschrift unmittelbar auf das Kapitel „De dilectione dei“ (vgl. M., P. L. CLXXVI 126B) folgt. Auf fol. 43ʳ fehlt in der Handschrift der bei Migne (ebd. 145) stehende Passus: „Augustinus in libro Sententiarum Prosperi — effusio designatur.“ Dafür steht fol. 43ʳ ein bei Migne nicht vorhandener größerer Passus. Besonders beachtenswert ist die Tatsache, daß der ganze bei Migne ebd. 64A—64D reichende Abschnitt (Quidam tamen hanc auctoritatem sic exponere conantur — malum est) in der Erlanger Handschrift fehlt. Dies ist um so bemerkenswerter, da in diesem Abschnitt Gillebertus, Magister Gilbert de la Porrée, zitiert wird. Weiterhin ist in der Erlanger Handschrift das fol. 47ʳ—51ʳ stehende Eherecht der „Summa sententiarum“ ein ganz anderes als der bei Migne abgedruckte tractatus septimus: De sacramento coniugii. Dieser tractatus findet sich in der Erlanger Handschrift (fol. 81ʳ—89ʳ) als Werk Walters von Mortagne, woran sich (fol. 81ʳ—89ʳ) die Briefe desselben reihen.

[2] M., P. L. CLXXVI 48.

Hieronymus dicit, ex dictis Origenis fuit, nec asserendo dictum est, sed dubitando dixit etc.[1] beglichen werden, so sind wir deswegen keineswegs genötigt, hierin einen Einfluß von Abälards Schrift „Sic et non" zu sehen. Es sind ja die Grundsätze von Abälards Sic-et-non-Methode, wie wir anderwärts dargetan haben, schon vor Abälard entwickelt und verwertet worden.

c) Ungedruckte, von der „Summa sententiarum" beeinflußte Sentenzenwerke.

Schon die außerordentlich große handschriftliche Verbreitung der „Summa sententiarum" läßt uns vermuten, daß diese scholastische Schrift auch mehrfach überarbeitet und ausgiebig verwertet wurde. In der Tat gibt es mehrere Sentenzenwerke, die eine weitgehende Abhängigkeit von dieser hochgeschätzten systematischen Arbeit an den Tag legen. Vielfach zeigt sich in derlei Werken zugleich die Abhängigkeit von Hugos Hauptwerk „De sacramentis christianae fidei" und von der „Summa sententiarum". Über das Verhältnis der Sentenzen des Petrus Lombardus zur „Summa sententiarum" haben wir in den dem „Magister sententiarum" reservierten Ausführungen zu handeln. Hier sollen etliche ungedruckte Werke einer kurzen Würdigung unterzogen werden.

Viele teilweise wörtliche Anklänge an Hugos „De sacramentis christianae fidei" und an die „Summa sententiarum" nehmen wir an den anonymen „Quaestiones theologice" wahr, welche die Münchener Handschrift Clm 7972 (s. XIII), fol. 1^r—56^r füllen. Das initium dieses Werkes lautet: „Augustinus lib. XI de civitate dei: In unaquaque creatura haec tria requiruntur." Namentlich erinnert die Lehre vom Glauben an Gedankengänge und Gedankengruppen der beiden genannten Werke. Der Satz „Tria sunt, que ab ipso mundi exordio ad salutem attinendam necessaria sunt, hoc est fides et sacramenta et bona opera. Que tria ita coherent, ut effectum salutis habere non possint, si simul non fuerint" ist aus „De sacramentis christianae fidei" herübergenommen. Die Kapitelüberschrift De fide et fidei incremento antiquorum erinnert an das Kapitel De fide antiquorum in der „Summa sententiarum". Die Zusammennahme von fides, spes und caritas und die Aneinanderreihung der Trinitäts- und Inkarnationslehre gemahnt an die Stoffgliederung der „Summa sententiarum". Desgleichen ist in beiden Werken als überleitendes Glied zwischen die Trinitätslehre und den Traktat „De fide incarnationis" die Lehre

[1] Ebd. 81.

von der praescientia, praedestinatio und voluntas Dei eingefügt. Auch die äußere Technik, das benützte Quellenmaterial, erweist die nahe Verwandtschaft beider Schriften. Übrigens ist die in diesen „Quaestiones theologice" auch Hugo von St Viktor nominatim zitiert.

Die Erinnerung an die „Summa sententiarum" wird auch durch das „Compendium theologiae", welches Cod. Barberini XI 127 (s. XII) uns darbietet, wachgerufen. Das erste Kapitel dieses anonymen Werkes ist überschrieben: De sancte trinitatis fide. Das initium lautet: „Nostre iustitie et salutis causa fides esse perpenditur, per quam videlicet et iustitiam in presenti et vitam aeternam consequimur" (fol. 135r). Trinitäts- und Inkarnationslehre sind zusammengenommen, daran reiht sich die Schöpfungslehre. Nach einer kurzen Zwischenabhandlung über spes und caritas, wobei die Hoffnung geradeso wie in Clm 7972 als „exspectatio futurarum rerum, quas in fide habemus" (fol. 157r) definiert wird, wird die Sakramentenlehre behandelt, welche in der Lehre von der Ehe abbricht.

Mit der „Summa sententiarum" steht auch in Fühlung die theologisch kanonistische Sentenzensammlung, die in dem vormals der Kirche von Sidon zugehörigen Cod. Vat. lat. 1345 uns erhalten ist[1]. Dieser Sentenzensammlung ist ein für die Arbeitsweise solcher Kompilatoren um die Mitte des 12. Jahrhunderts nicht uninteressanter Prologus vorausgeschickt[2]. Der Anonymus stellt sich uns hier als einen durch Vorlesungen viel in Anspruch genommenen Professor vor, der auf das Bitten seiner socii hin, worunter wohl Schüler und Freunde zu verstehen sind, dieses Sammelwerk ausarbeitet. Eine Vorarbeit für ihn ist ein von einem (nicht näher bekannten) Magister Ubaldus in Angriff genommenes Exzerptenwerk, das jedoch nicht über zwei Quaternen hinaus gediehen ist und von seinem Autor nicht weiter fortgesetzt wird. Diese Vorarbeit des Magisters Ubaldus soll mit entsprechenden Verkürzungen und Bereicherungen in das vorliegende Sammelwerk herübergenommen werden[3].

---

[1] Vgl. über diese Handschrift: P. Fournier, Bibliothèque de l'École des Chartes LVIII (1897) 664 ff; L. Saltet, Les réordinations, Paris 1907, 283 ff.

[2] „Incipit Prologus in exceptionibus quas ipse super orthodoxorum patrum tractatibus romanorum etiam pontificum regulis ac catholicorum episcoporum conciliis necnon super catholicorum regum institutionibus fecit, que omnia proprias per partes convenientes distinguens in unum volumen nonnullo labore redegit" (fol. 4v).

[3] „Inter cetera alicuius scientie vel virtutis precipua summum esse arbitror omnium cuiuscumque scientie se esse profitentium, ex ea si fas est aliquid dicere, vel aliorum dicta de eadem breviter excerpere et ipsa elimato sermone enucleatius

Dem Inhalte nach sind diesem Sammelwerk die denkbar weitesten Grenzen gezogen; es soll mit Gott als dem Prinzip alles Seienden beginnen und mit der Lehre vom Antichrist und Weltende schließen[1]. Das Werk ist auf 18 Teile angelegt. Damit die weniger Unterrichteten und schließlich auch manche Sachkundige sich leichter orientieren können, wird jedem dieser 18 Teile eine Inhaltsangabe oder Kapitelsübersicht in roter Schrift vorausgestellt[2]. Seine Leistung will der Verfasser nicht sich selbst, nicht seinem eigenen armseligen Wissen, sondern dem dreieinigen Gott, der alles nach seinem Wohlgefallen anordnet und einrichtet, zuschreiben. Nachdem er noch gegen die invidi, susurratores und detractores, wie es öfters in derartigen Vorreden geschah, sich energisch gewehrt hat, belehrt er gegen Schluß des Prologus noch den Leser, wie er sich bei auftauchenden Schwierigkeiten und scheinbaren Widersprüchen zurechtfinden soll. Zu diesem Zwecke führt er fast wörtlich die Konkordanzregeln an, die Ivo von Chartres im Vorwort seines Dekrets kurz zusammengestellt hat[3]. Zum Schlusse richtet unser Anonymus an den Leser die Bitte, derselbe möge, wenn er wirkliche Verstöße entdecke, ihn nicht schlankweg verurteilen, sondern die Feder in die Tinte tauchen und die betreffenden Fehler korrigieren[4]. An diesen

---

posita quibusdam in locis exponere. Hoc igitur diligenter considerans, o socii, licet multis sim impeditus occupationibus tam lectionibus quam aliis undique progredientibus pro quibus videatur me huic operi vocare non posse, tamen et rogatui vestro libenter satisfacere volens ad id perficiendum animum applicui. Presertim cum magister Ubaldus excerptiones suas inciperet ac expletis duobus quaternionibus nescio si posset nobis tamen amplius dare minime vellet, et hac occasione commotus magis ad hoc attendere volui. Verumtamen ne super hoc aliquod nomen quo quomodo assumere posset, ea que fecerat tum diminuendo tum etiam augendo universa transposui" (fol. 4ᵛ).

[1] „A summo itaque cunctorum existentium principio incipiens et usque ad ea, que de antichristo et mundi consumptione dicuntur, hoc opus tractando protendens in 18 partes ipsum dividere proposui" (fol. 4ᵛ).

[2] „Ut autem imperiti et parum intelligentes, immo ut ita dicam quidam periti et intelligentes universa capitula in qualibet supradictarum partium posita enucleatius intelligere valeant, uniuscuiusque summam colligens rubeo colore pretitulavi" (fol. 5ʳ).

[3] Fol. 5ʳ. Vgl. Ivo von Chartres bei M., P. L. CLXI 24; Grabmann, Geschichte der scholastischen Methode I 282 A. 4.

[4] „Si quid autem a me inepte dictum vel inordinate positum sive in singulis capitulorum tytulis sive in quibuslibet aliis diligens inquisitor invenerit, non statim mihi preiudicet, sed pennis cum atramento alte vehentibus accurate emendet. Nam in humanis inventionibus nihil fere invenio, quod omni prorsus expiatum sit vitio" (fol. 5ᵛ).

Prologus reiht sich ein eigenes Kapitel: De universarum partium tytulis et capitulorum numero, in welchem die Überschriften und Kapitelzahlen der einzelnen Teile angegeben werden.

Danach hat dieses Sammelwerk folgende Einteilung: 1. Trinitätslehre (88 Kapitel); 2. Inkarnationslehre (143 Kapitel); 3. Warum teilt die Heilige Schrift Gott Glieder des menschlichen Leibes und Bewegungen des menschlichen Seelenlebens zu (66 Kapitel); 4. Erschaffung der vier Elemente und der daraus gewordenen Dinge (35 Kapitel); 5. Engel- und Dämonenlehre (127 Kapitel); 6. Erschaffung und Fall des Menschen (120 Kapitel); 7. Erbsünde und persönliche Sünde (90 Kapitel); 8. das Sakrament der Beschneidung (9 Kapitel); 9. Taufe, Buße, Almosen, Fasten, Sonntagsheiligung (188 Kapitel); 10. Eucharistie (97 Kapitel); 11. Glaube und Hoffnung (26 Kapitel); 12. Liebe (123 Kapitel); 13. Liebe Gottes zu den Menschen (21 Kapitel); 14. die zehn Gebote Gottes (163 Kapitel); 15. kanonistische und liturgische Gegenstände (552 Kapitel); 16. Ehe (130 Kapitel); 17. De maleficiis, de sortilegiis, de incantationibus etc. (33 Kapitel); 18. Antichrist, Weltende, Weltgericht und letzte Dinge (23 Kapitel). Es ist sonach ein reicher und mannigfaltiger Inhalt, der in diesem Sammelwerk uns entgegentritt. Auch fehlt dem Ganzen keineswegs die systematische Gliederung und Anordnung. Die Aneinanderreihung der Trinitäts- und Inkarnationslehre erinnert uns an die Systematik der „Summa sententiarum".

Man braucht auch nicht allzu lange in der Handschrift zu blättern, bis man auf eine weitgehende Abhängigkeit von der „Summa sententiarum" stößt. Schon das erste Kapitel des ersten Teiles ist eine fast wörtliche Wiedergabe der Ausführungen in der „Summa sententiarum" über Gott als unum principium[1]. Das 13. Kapitel des ersten Teiles stimmt ad verbum mit Darlegungen der „Summa sententiarum" über die Anwendung des Personenbegriffes auf die Trinität überein[2]. Es sind überhaupt die theologischen Partien dieses Sammelwerkes zum größten Teile aus der „Summa sententiarum" herübergenommen[3].

---

[1] Fol. 7r. Es findet sich hier der Text von Summa Sententiarum tr. 1, c. 4 von Sicut ratio bis vicissitudinis obumbratio (M., P. L. CLXXVI 47).

[2] Fol. 8v. Es steht hier der Wortlaut von Summa Sententiarum tr. 1, c. 9 (zweite Hälfte) von Cum hoc nomen persona teste Augustino bis et similia (ebd. 56).

[3] Es bemerkt diesbezüglich P. Fournier, Bibliothèque de l'École des Chartes (ebd. 667): „Il emporte seulement de faire remarquer que les parties purement théologiques sont principalement faites de fragments tirés de la Summa sententiarum d'Hugues de St Victor."

Cod. 208 der Bibliothek von Montecassino, eine Pergamenthandschrift des 12. Jahrhunderts in Quartformat, enthält ein umfangreiches Sentenzenwerk, von dem die Herausgeber der „Bibliotheca Casinensis“ [1] bemerken: „Codex tamen non parvi faciendus et dignus est, qui publici iuris fiat.“

Es sind diese Sentenzen auf 17 Bücher berechnet, von denen jedoch das erste fehlt, wie überhaupt die Handschrift in nicht allzu gutem Zustande auf uns gekommen ist. So beginnt denn das Werk sogleich mit dem zweiten Buche, mit der Lehre von der Erschaffung der Engel: „Gregor., Homilia 23: Angelorum et hominum naturam ad se cognoscendum Dominus condidit. Quam dum consistere ad eternitatem voluit, eam procul dubio ad suam similitudinem creavit. Auf fol. 11r beginnt das dritte Buch, das die Erschaffung und den Urstand des Menschen behandelt und mit einer Erwägung über die Symbolik der Sechszahl eingeleitet wird [2]. Das vierte Buch handelt über den Sündenfall der Stammeltern. Für die theologische Auffassung und Arbeitsweise unseres Autors wie auch für die Dogmengeschichte ist das auf fol. 76 anfangende fünfte Buch beachtenswert, das die Überschrift trägt: De circumcisione, de lege, de decem praeceptis et prophetia. Die Einleitung, die wahrscheinlich vom Sententiarier selbst stammt, bringt in ziemlich schwungvoller Weise den Gedanken zum Ausdrucke, daß Gottes Barmherzigkeit die Sakramente des Heiles als Heil- und Rettungsmittel nach dem Sündenfall gegeben hat [3].

---

[1] IV 182 ff.

[2] „Sicut in Genesi legitur, sexta die post consummationem omnium, quia omnibus scilicet preferendus erat, fecit Deus hominem ad imaginem et similitudinem suam. Sexta die, sed in gloria paradisi. Sic et secundus Adam, hoc est Christus, sexta mundi etate nascitur, datur illi omnis potestas in coelo et in terra, sed ad dextram patris in alto paradiso. Sexta die factum est consilium de Adam: Faciamus, inquit, hominem ad imaginem et similitudinem nostram. Sic et sexta feria factum est consilium totius trinitatis, cum ipsa venit ad Mariam per angelum, ut Christus in utero virginis conciperetur. Sexta die Adam peccavit, sexta feria crucifixus est Christus. Sexta die expellitur Adam de paradiso, damnatur causa peccati, sexta feria ducitur Christus extra civitatem, ut puniatur sine peccato. In iudicio quoque domini per sex verba iusti intrabunt in regnum dei: Esurivi et dedistis mihi manducare, sitivi et dedistis mihi potum, hospes fui et collegistis me, nudus et operuistis me, infirmus et in carcere et venistis ad me. Et per sex verba peccatores expelluntur a regno: Esurivi et non dedestis mihi manducare. Et cetera. Et in senario numero factus est mundus et in fine senario numero terminabitur.“

[3] „Expulso primo parente propter inobedientie culpam a paradiso . . . dei providentia iustitie rigorem primivitum temperans ab ipso mundi exordio sacra-

Die sich nun anschließende Begriffsbestimmung und Unterscheidung der Sakramente ist noch nicht so ausgearbeitet wie die allgemeine Sakramentenlehre in den Hugo von St Viktor zugeteilten Sentenzen. Die Sakramente, so wird ausgeführt, bestehen in Sachen (z. B. Brot, Wasser, Wein, Salz, Öl, Feuer), Worten (Anrufung der Trinität, Segnungs-, Konsekrations- und Beschwörungsformeln) und Handlungen (Kreuzzeichen, Kniebeugung, Anhauchung, Untertauchung usw.).

---

menta salutis homini apposuit, quibus sub exspectatione future significationis fide recta et spe firma iustificaretur. Quid autem sit fides, spes et caritas, suo loco in sequenti exponitur. Tribus igitur modis sacramenta fiunt: Rebus, verbis, factis. Rebus, ut in pane, in aqua, in vino, in sale, in cinere, in oleo, in igne et in huiusmodi ceteris. Verbis, ut est trinitatis invocatio et alia verba virtutem divinam habentia, que in benedictionibus sive consecrationibus et coniurationibus proferuntur. Factis, ut est crucis signaculum, incurvatio genuum, expansio manuum, insufflatio, submersio et cetera huiusmodi. Sacramentum vero definitur sacrae rei signum, quia per idem, quod foris visibile cernitur, aliud interius invisibile significatur. Verbi gratia, ut per aquam remissio peccatorum, per ignem ardor caritatis, per oleum militia, per salem sapientia. Ideo autem preceptum est homini, ut in huiusmodi rebus salutem quereret, ut videlicet humiliaretur et erudiretur. Humiliatur quidem homo, quoniam in rebus insensibilibus et inferioribus nature summum bonum querit, quod per superbiam perdidit. Eruditur autem, quoniam per ea, que aguntur exterius, significatur, quod sibi exhibentur interius. Tria quoque sunt tempora, per que presentis seculi spatium decurrit. Primum tempus est naturalis legis, secundum scripte legis, tertium tempus gratie. Primum tempus est ab Adam usque ad Moysen, secundum a Moyse usque ad Christum, tertium a Christo usque ad finem seculi. Sub lege igitur naturali sacramenta erant oblationes, decime et sacrificia. Que idonee sacramenta dicuntur, quia sacre rei, i. e. remissionum peccatorum, signa erant. Per fidem namque et oblationes et sacrificia remissionem peccatorum acceperunt quicumque veterem hominem, hoc est Adam, deponentes membra novi, i. e. Christi, facti sunt. Quia idem hoc in illis sperabatur, quod postea sub lege scripta circumcisio aut sub gratia baptismus (sc. conferebant) hoc solo excepto quod sacrificia et oblationes non ita sub naturali lege quemadmodum circumcisio sub scripta lege et baptismus sub gratia ad necessitatem salutis, sed ad cultum devotionis fiebant. Et rursus hoc in circumcisione excepto, quod illi priores patres quamvis iusti et deo placentes antequam Christus hostia daretur, regni celestis ianuam intrare non poterant, erant tamen in sinu Abrahe in requie et tranquillitatem servabant, quousque Christus veniret. Qui post assumptam carnem celos ascendens omnibus in se credentibus ianuam regni celestis aperiret. Sed licet eadem virtus in illis sacramentis fuerit, que in sacramentis temporis gratie, tamen iustum fuit, ut sicut paulatim procedente tempore crevit agnitio fidei, ita et alia sacramenta instituerentur, que etsi aliam sanctificationem gratie non conferrent, eandem tamen manifestius panderent. Erat quippe idem salvator, eadem fides, eadem gratia illis venturi, his exhibiti. Et ideo primo per oblationem, postea per circumcisionem, ad ultimum per baptismum iustificationis sacramentum institutum est."

Sodann wird die Definition des Sakramentes als sacrae rei signum erläutert und werden die humiliatio et eruditio, zwei auch in den Sentenzen Hugos von St Viktor vorkommende Gesichtspunkte, als Motive der Einsetzung der Sakramente dargetan. Weiterhin werden entsprechend den drei Weltperioden der Weltgeschichte (lex naturalis, lex scripta, tempus gratiae) drei Klassen von Sakramenten, die Sakramente des Naturgesetzes, des Alten und des Neuen Testamentes, unterschieden und gegenseitig in Bezug auf den Rechtfertigungszweck verglichen. Wenn unser Scholastiker auch nicht den durch die innere Wirksamkeit bedingten wesentlichen Unterschied zwischen den vorchristlichen und den neutestamentlichen Sakramenten hervorhebt und auch die eigentlichen neutestamentlichen Sakramente scharf gegenüber den Sakramenten und Zeremonien abgrenzt, so bilden diese Darlegungen doch einen für die Geschichte der theologischen Systematik der Frühscholastik beachtenswerten Ansatz zu einer allgemeinen Sakramentenlehre.

Das sechste Buch (fol. 109^r) trägt die Überschrift „De fide antiquorum et spe et caritate". Der Anfang dieses Buches: „Tria sunt que ab ipso mundi exordio ad salutem necessaria fuerunt: Haec sunt, fides et sacramenta et bona opera" etc., ist ad verbum aus Hugo von St Viktors Hauptwerk „De sacramentis christianae fidei" herausgenommen[2]. Die unmittelbar an diesen aus Hugo von St Viktor abgeschriebenen Passus sich anknüpfenden Ausführungen über den Glauben berühren sich inhaltlich und vielfach auch wörtlich mit dem entsprechenden Kapitel in der Hugo zugeschriebenen „Summa sententiarum", wie ja schon die Titelüberschrift „De fide antiquorum" alsogleich die Aufmerksamkeit auf dieses scholastische Werk hinlenkt[3]. An die „Summa sententiarum" gemahnt auch der Liber septi-

[1] Summa Sententiarum tr. 4, c. 1 (M., P. L. CLXXVI 117). Es ist hier außer humiliatio und eruditio noch ein drittes Motiv, die exercitatio, genannt. Vgl. auch Petrus Lombardus, Sent. l. 4, dist. 1, c. 5; Gandulphus, Sent. l. 4, c. 3; Cod. 242, Heiligenkreuz 242, fol. 44^r; die Sententiae divinitatis, herausgeg. von L. Geyer, Münster 1909, 107*; Hugo a S. Victore, De sacramentis christianae fidei l. 1, p. 9, c. 3 (M., P. L. CLXXVI 319).

[2] Es steht in der Handschrift von Montecassino das 8. Kapitel von l. 1, p. 10 De sacramentis christianae fidei von Tria sunt etc. bis Verumtamen ubi fides (M., P. L. CLXXVI 328).

[3]

Cod. Cas.:	Summa Sentent. l. 1, c. 1 (M., P. L. CLXXVI 43):
„Sed quoniam fide tamquam mensura moderanda sunt omnia, sicut apo-	„Et quoniam fide (tamquam mensura rectitudinis) omnia moderanda sunt,

mus, der die Aufschrift „De fide trinitatis" (fol. 119r) trägt. Diese Abhängigkeit von der „Summa sententiarum" tritt namentlich schon in den am Anfang dieses Buches stehenden Ausführungen über Gott als unum principium zu Tage[1]. Auch der unmittelbare Anschluß der Inkarnationslehre, welche das achte Buch mit der Überschrift „De fide incarnationis" (fol. 141r) behandelt, an die Trinitätslehre erinnert an die Systematik der „Summa sententiarum". Im neunten Buch „De baptismo Ioannis et baptismo Christi" (fol. 166r) gewahren wir hingegen wieder wörtliche Anklänge an Hugos Hauptwerk „De sacramentis christianae fidei"[2]. Die übrigen Bücher der Sentenzen-

---

stolus ait: Unicuique sicut deus divisit secundum mensuram fidei, quid sit fides dicendum est. Est itaque fides, ut diffinit apostolus, substantia sperandarum rerum, argumentum non apparentium. Ideo autem dicitur fides substantia sperandarum rerum, quia res sperandas, id est futura bona, que speramus, facit quandoque per experientiam subsistere in nobis, id est ea nos consequi facit ut substantia sperandarum, quia sperandis substat, id est facit ea iam esse in credentibus et quasi ante oculos ponit. Et est argumentum, id est approbatio rerum, que non apparent, si quis de eis dubitat, ut adhuc probatur partus virginis, futura resurrectio, quia ita crediderunt et dixerunt patriarche, prophete, apostoli et alii sancti. Notandum tamen quod hac diffinitione magis ostenditur, quid fides faciat quam quid ipsa sit. Non enim omnes partes fidei comprehendit, quia speranda non preterita [nec presentia: Randbemerkung], sed futura solummodo continet."

ne quid ut superfluum diffluat, dicente apostolo: Unicuique Deus divisit mensuram fidei (Rom c. 12); de ea in primis est videndum, quid sit et quas partes habeat. Fides, ut ait apostolus, est substantia rerum sperandarum, argumentum non credentium (Hebr c. 11). Substantia rerum sperandarum, quia per fidem in nobis subsistunt speranda. Speranda vocat bona illa eterna, que desideramus, ut sunt immortalitas et cetera, que in nobis per fidem iam subsistunt, in futuro per experientiam. Argumentum non apparentium, id est probatio; quia si quis dubitat inde, non possunt aliquando probari humana ratione. Ut si quis quereret, unde scis partum virginis, futurum etiam statum electorum: non habeo aliud argumentum, nisi quod credo indubitanter, quod prophete et alii, qui per spiritum sanctum locuti sunt, super illis dixerunt. . . . Sed hac diffinitione magis ostenditur effectus fidei quam quid ipsa sit; nec etiam omnes partes fidei comprehendit, cum speranda non praeterita, sed futura tantum contineat." Es folgt nun diese Definition des Glaubens: „Fides est voluntaria certitudo absentium supra opinionem et infra scientiam constituta."

[1] Der Beginn des „Liber septimus de fide trinitatis" stimmt wörtlich überein mit „Summa Sententiarum" tr. 1, c. 4: „Duo sunt in quibus maxime fides consistit" bis „Est ergo unum principium" (M., P. L. CLXXVI 47).

[2] Es stehen in der Handschrift die Ausführungen Hugos im 6. Kapitel von liber 2, pars 6 von „Inter baptisma Ioannis" bis „Sacramentum ergo utrobique" etc. (ebd. 451). Daran reihen sich die ersten Sätze von liber 2, pars 6, c. 1 (ebd. 441).

sammlung, die eine nähere Untersuchung und Quellenanalyse und auch eine Vergleichung mit dem Sentenzenwerk des Cod. Vat. lat. 1345 verdienen würde, haben mehr praktischen Charakter. Die von uns hier gegebenen Proben dürften ausreichen, um dieses Sentenzenwerk von Montecassino in seiner Abhängigkeit von Hugos „De sacramentis christianae fidei“ und der „Summa sententiarum“ erscheinen zu lassen und hierdurch den mächtigen Einfluß des Viktoriners zu beleuchten.

§ 5. Aus der Schule Hugos von St Viktor.

a) Richard von St Viktor und die wissenschaftlichen Ideale Anselms von Canterbury.

Hugo von St Viktors wissenschaftliche Eigenart hat sich in denen, die ihm nahestanden und die als lernbegierige Schüler ihm zu Füßen saßen, reflektiert. Es wird deshalb ein kurzes Wort über die wissenschaftliche Denk- und Arbeitsweise der Schule Hugos von St Viktor hier am Platze sein. In der Geistesrichtung Hugos bewegt sich der ihm nahestehende Theologe Walter von Mortagne[1], der 1155 als Bischof von Mortagne starb. Von seinen uns erhaltenen sechs Briefen ist der fünfte, welcher gegenüber Abälard zur dialektischen Behandlung des Trinitätsdogmas Stellung nimmt, methodisch bedeutsam und uns schon aus der Würdigung der Methode Abälards bekannt. Walter von Mortagne ist auch der in Handschriften und auch bei Migne auftretende siebente Traktat der „Summa sententiarum“: De coniugio, zuzuweisen[2]. Der „Summa sententiarum“ ist in ein paar Handschriften ein Tractatus de Trinitate vorausgeschickt, welcher von Hauréau fälschlich für eine unveröffentlichte Einleitung zu diesem Hugo von St Viktor zugeeigneten Sentenzenwerke gehalten wurde. Es handelt sich jedoch hier, wie Denifle nachgewiesen hat, um nichts anderes als um den von Pezius aus einer Salzburger Handschrift abgedruckten Tractatus de Trinitate, der handschriftlich als Arbeit unseres Walter von Mortagne beurkundet ist[3]. Es ist eine kurze, von Dialektik wenig beeinflußte, positiv gehaltene Darstellung der Glaubens-, vor allem der Trinitätslehre. Einen Tractatus

---

[1] Hurter, Nomenclator II² 177. Gegen die Verwechslung Walters von Mortagne mit Walter von St Viktor protestiert mit Recht B. Geyer, Die Sententiae divinitatis, Münster 1909, 2 A. 1.

[2] Denifle im Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters III (1887) 636. Gietl, Die Sentenzen Rolands XL ff.

[3] Denifle a. a. O.

de Trinitate hat nach dem verlässigen Zeugnisse Johannes' von Cornwall[1] auch der zu seiner Zeit vielgefeierte Abt von St Viktor, Magister Achardus (Accardus), der 1175 als Bischof von Avranches starb, veranlaßt[2].

Von den Viktorinern hat am meisten der Schotte Richard von St Viktor[3], der Schüler und Nachfolger Hugos von St Viktor im Lehramte († 1175), den wissenschaftlichen Idealismus des großen Lehrers in sich aufgenommen und in einer reichen und tiefen literarischen Tätigkeit weiter entwickelt. Es tritt in diesen beiden tiefangelegten Denkern das connubium von Scholastik und Mystik auf so markante Weise uns vor die Seele.

Richard von St Viktor hat nicht bloß als „magnus contemplator", als der „Betrachter, der aus hehren Mysterien mehr als je ein Mensch erfuhr"[4], durch seine mystischen Schriften, vor allem durch den Beniamin maior und minor, die mittelalterliche Mystik bereichert und befruchtet[5], seine wissenschaftliche Lebensarbeit kommt auch für den Werdegang der Scholastik und der scholastischen Methode in Betracht. Sein „Liber excerptionum", ein Auszug aus den drei ersten Büchern von Hugos Didascalicon, zeugt von Richards Interesse für Wissenschaftslehre[6]. Seine dogmatischen Schriften, vor allem „seine höchst originellen, tiefen und gedankenreichen libri sex de Trinitate"[7], sind für die Geschichte der Scholastik vornehmlich dadurch von hoher Bedeutung, daß sie das kräftigste und begeistertste Echo von Anselms „Credo, ut intelligam" während des 12. Jahrhunderts sind, ein Echo, das bis tief in die Ära der Hochscholastik weiterklingt. In Richard von St Viktor repräsentiert sich uns die Mystik als die Hüterin der theologischen Ideale des hl. Anselm von Canterbury.

---

[1] Eulogium (M., P. L. CXCIX 1054: „Magister Achardus in libro suo de Trinitate").

[2] Über Achardus vgl. die Münchener Handschrift Cod. Gall. 232: „La vie du bienheureux Achard, théologien du XII[e] siècle, chanoine régulier et second abbé de St Victor à Paris et depuis évêque d'Avranches en Normandie etc. Par un chanoine régulier de la même abbaye", eine auf sekundäre Quellen (Du Boulay usw.) sich stützende Biographie; Hauréau, Hist. litt. du Maine I 1—20.

[3] Hurter, Nomenclator II[2] 159 ff. Wetzer u. Weltes Kirchenlexikon X[2] 1182—1185. Herzogs Real-Enzyklopädie XVI[3] 749—784.

[4] „Che a considerar fu più che viro" (Dante, Parad. 10, 130).

[5] Vgl. E. Krebs, Meister Dietrich, Münster 1906, 132 ff.

[6] L. Baur, Dominicus Gundissalinus, De divisione philosophiae, Münster 1903, 362—363.

[7] Scheeben, Dogmatik I 428.

Auch als systematische Leistung interessiert dieses Werk Hugos von St Viktor den Geschichtschreiber der scholastischen Methode.

Schon im Prologus spricht sich das Sehnen eines hochgestimmten Geistes, sich in die Glaubenswarheit tiefst zu versenken, aus: Streben wir, soviel wir dürfen und können, die Wahrheit, die wir im Glauben festhalten, auch durch die Vernunft zu ergründen und zu begreifen[1]. Auf dreifache Weise — so führt Richard im ersten Kapitel des ersten Buches aus — erlangen wir die Kenntnis der Dinge. Durch die Erfahrung lernen wir das zeitliche und irdische Sein kennen, zur Erkenntnis des Ewigen steigen wir teils durch spekulatives Denken teils durch den Glauben empor. Manches von dem, was wir glauben müssen, scheint nicht bloß übervernünftig, sondern sogar dann widervernünftig zu sein, wenn es nicht in tiefer und scharfsinniger Denkarbeit ergründet oder noch mehr durch die göttliche Offenbarung uns klargelegt wird. Wenn wir in diesen Dingen etwas erkennen und mit Sicherheit behaupten, dann pflegen wir uns mehr auf den Glauben als auf den Vernunftschluß und die Spekulation, mehr auf die Autorität als auf die Beweisführung zu stützen gemäß den Worten des Propheten: „Nisi credideritis, non intelligetis" (Is 7, 9). Diese Prophetenworte, in welchen Richard von St Viktor mit den Vätern und so vielen Scholastikern das biblische Motto für die theologische Spekulation sieht, wollen näher angesehen werden. Es wird hier, wie Richard hervorhebt, nicht absolut, sondern nur bedingt die Vernunfteinsicht in den Glaubensinhalt verneint. Wer also die entsprechende Befähigung in sich hat und fühlt, der braucht an der Möglichkeit und am Erfolge eines Eindringens in die Tiefen der

[1] „Satagamus, in quantum possumus, ut intelligamus quod credimus. ... Nitamur semper, in quantum fas est vel fieri potest, comprehendere ratione quod tenemus ex fide" (M., P. L. CXCVI 889).

[2] „Temporalium quidem notitiam per ipsam experientiam apprehendimus. Ad aeternorum vero notitiam modo ratiocinando, modo credendo assurgimus. Nam quaedam ex his, quae credere iubemur, non modo supra rationem, verum etiam contra rationem esse videntur, nisi profunda et subtilissima indagatione discutiantur, vel potius divina revelatione manifestentur. In horum itaque cognitione vel assertione magis inniti solemus fide quam ratiocinatione, auctoritate potius quam argumentatione, iuxta illud prophetae: ‚Nisi credideritis, non intelligetis' (Is 7, 9). Sed et hoc in his verbis diligenter attendendum videtur, quia horum quidem intelligentia, hac nobis auctoritate non generaliter, sed conditionaliter neganda proponitur, cum dicitur: ‚Nisi credideritis, non intelligetis.' Non ergo debent exercitatos sensus habentes, de talium intelligentia desperare, dum tamen sentiant firmos in fide, et per omnia probatae constantiae in fidei suae assertione" (ebd. 891).

Glaubenswahrheit nicht zu verzweifeln. Freilich muß er sich fest im Glauben wissen und bei allen theologischen Thesen und Theorien sich auf die unerschütterliche Basis des Glaubens stellen. Diese Glaubensfestigkeit als unerläßliche Voraussetzung für die spekulative Theologie ist Gegenstand näherer Ausführung im zweiten Kapitel[1]. Im dritten Kapitel wird das Programm des „Fides quaerens intellectum" näher entwickelt. In die Erkenntnis dessen, worauf die Prophetenworte „Nisi credideritis, non intelligetis" sich beziehen, treten wir durch den Glauben ein. Aber wir dürfen bei dieser Eintrittspforte nicht stehen bleiben, wir müssen vielmehr in das tiefere Innere auf dem Wege der Vernunfteinsicht vorzudringen suchen. Mit der vollen Energie unseres geistigen Strebens müssen wir Tag für Tag in der geistigen Durchdringung dessen, was wir glauben, zu wachsen suchen. Die volle und vollkommene Erkenntnis dieser Wahrheiten wird ja das ewige Leben ausmachen und ist der Inbegriff unsagbaren Glückes[2]. Das folgende vierte Kapitel legt die Methode des „Fides quaerens intellectum" näher auseinander. Richard will für das, was wir glauben, mit Gottes Hilfe nicht bloß rationes probabiles, sondern auch rationes necessariae beibringen und die Dokumente unseres Glaubens durch Enthüllung und Entfaltung der Wahrheit kräftigen. Dieses Verfahren stützt sich auf die feste Überzeugung, daß für die Erklärung desjenigen, was ein notwendig Seiendes ist, nicht bloß probable, sondern auch notwendige Argumente beigebracht werden können. Dabei soll jedoch nicht in Abrede gestellt werden, daß diese notwendigen Argumente nicht selten unserem geistigen Streben und Forschen verborgen bleiben. Richard verdeutlicht nun den Sinn dieser rationes necessariae näher. Alles, was in der Zeit gemäß dem Wohlgefallen des Schöpfers zu sein angefangen hat, ist kontingenter Natur, kann sein und kann auch nicht sein und wird deshalb in seinem Sein nicht so fast durch

[1] Das Thema dieses Kapitels ist: „Quod nihil firmius tenetur quam quod constanti fide apprehenditur" (M., P. L. CXCVI 891). Es ist im ganzen Kapitel die Gewißheit der Glaubenserkenntnis scharf betont.

[2] „Ad eorum itaque notitiam, de quibus recte dicitur nobis: ‚Si non credideritis, non intelligetis', oportet quidem per fidem intrare nec tamen in ipso statim introitu subsistere, sed semper ad interiora et profundiora intelligentia properare et cum omni studio et summa diligentia insistere, ut ad eorum intelligentiam, quae per fidem tenemus, quotidianis incrementis proficere valeamus. In horum plena notitia et perfecta intelligentia vita obtinetur aeterna. In hac sane acquisitione summa utilitas, in eorum contemplatione summa iucunditas. Hae sunt summae divitiae, hae sempiternae deliciae, in horum gustu ultima dulcedo, in horum fruitione infinita delectatio" (ebd. 892).

Spekulation als durch Erfahrung erkannt. Was aber ewig ist, das kann schlechterdings nicht nicht sein, wie es ja auch niemals nicht war und nimmer nicht sein wird. Es ist immer und kann nie ein anderes oder in anderer Weise sein, als es ist. Die Folge hiervon scheint zu sein, daß das notwendig Seiende sein muß und auch einen notwendigen Grund haben muß. Aber es liegt nicht in der Kraft jedweder Seele, diese notwendigen Gründe aus dem tiefen und verborgenen Schoß hervorzuholen und gleichsam aus dem innersten und geheimsten Verließ der Weisheit ans Tageslicht herauszufördern[1].

Es ist ein erstaunlich hohes Ziel, das Richard von St Viktor mit dem Arbeitsprogramm des „Credo, ut intelligam", des „Fides quaerens intellectum" anstrebt. Gerade in den Punkten, so äußert er sich an einer andern Stelle, für deren innere Ergründung und Begründung die Patristik Lücken aufweist, soll die theologische Spekulation mit um so größerer Sorgfalt und mit dem Flammeneifer der Denkenergie einsetzen[2]. Und in fast unmittelbarem Anschluß an diese Worte ruft Richard in der überquellenden Begeisterung seines wissenschaftlichen Idealismus aus: „Was ist es dann, wenn ich nicht dorthin gelange, wohin ich strebe? Was dann, wenn ich im Wahrheitslaufe ermatte? Ich werde mich alsdann darüber herzlich freuen, daß ich mit allen Kräften vorwärtsgeeilt bin, um das Angesicht des Herrn zu sehen, daß ich dabei mich abgemüht und Schweiß vergossen habe. Wenn ich auf diesem weiten, rauhen und steilen Pfade nicht vorankommen sollte, dann habe ich doch etwas erreicht, wenn ich mir

---

[1] „Erit itaque intentionis nostrae in hoc opere ad ea quae credimus, in quantum dominus dederit, non modo probabiles, sed etiam necessarias rationes adducere et fidei nostrae documenta veritatis enodatione et explanatione condire. Credo namque sine dubio, quoniam ad quorumlibet explanationem, quae necesse est esse, non modo probabilia, immo etiam necessaria argumenta non deesse, quamvis illa interim contingat nostram industriam latere. Omnia quae coeperunt esse ex tempore pro beneplacito Conditoris, possibile est esse, possibile est non esse: unde et eo ipso eorum esse non tam ratiocinando colligitur, quam experiendo probatur. Quae vero aeterna sunt, omnino non esse non possunt, sicut numquam non fuerunt, sic certe numquam non erunt, immo semper sunt, quod sunt, nec aliud nec aliter esse possunt. Videtur autem omnino impossibile, omne necessarium non esse, necessariaque ratione carere, sed non est cuiusvis animae huiusmodi rationes de profundo et latebroso naturae sinu elicere, et velut de intimo quodam sapientiae secretario erutas in commune deducere" (ebd. 892).

[2] „Oportet autem in his quae ad quaerendum restant tanto maiorem diligentiam impendere eoque ardentius insistere, quanto minus in Patrum scripturis invenitur unde possimus ista (non dico ex Scripturarum testimonio) sed ex rationis attestatione convincere" (ebd. 915).

ehrlich sagen kann: Ich habe getan, was in meinen Kräften lag, ich habe den Herrn gesucht und nicht gefunden, ich habe ihm gerufen, und er hat mir keine Antwort gegeben." [1]

Die Gedanken, die Richard in seiner dogmatischen Hauptschrift „De Trinitate" über das Fortschreiten des Glaubens zum Wissen niedergelegt hat, kommen auch an verschiedenen Stellen seiner andern Schriften zur Geltung. In seinen „Declarationes nonnullarum difficultatum Scripturae ad S. Bernardum" geht er von der Definition des Glaubens aus, den er mit Hugo von St Viktor als „certitudo quaedam supra opinionem et infra scientiam constituta" begrifflich bestimmt. Es gibt nun, so bemerkt er weiter, eine doppelte Erkenntnis der Glaubenswahrheit, die eine vollzieht sich durch den Glauben allein, die andere durch die Vernunfteinsicht in die Heilswahrheit. Beide Erkenntnisformen sind im Prophetenworte „Si non credideritis, non intelligetis" (Is 7, 9) angedeutet. Diejenige Erkenntnis nun, die durch den Glauben allein sich betätigt, pflegt den guten Werken vorauszugehen, während die Erkenntnis durch tiefere Vernunfteinsicht eine Folge und Frucht guter Werke ist. Denn durch praktisches christliches Leben werden wir zur Erkenntnis der christlichen Wahrheit erleuchtet. Es darf uns nicht genügen, die Mysterien des Christentums lediglich im Glauben festzuhalten, es muß vielmehr auch unser Bestreben sein, soviel wie möglich eine intelligentia dieser Geheimnisse zu erringen [2]. Sonach sieht Richard von St Viktor ähnlich wie Anselm in der ethischen Reinheit und Heiligkeit eine Haupttriebkraft der theologischen Spekulation. Für die Philosophie, speziell für die antiken Philosophen, die durch ihren Scharfsinn das Gold der Wahrheit aus den tiefen Schachten der Natur herausgeholt,

[1] „Quid si non detur pervenire, quo tendo? Quid si currendo deficio? Gaudebo tamen inquirendo faciem Domini mei semper pro viribus cucurrisse, laborasse, desudasse. Et si contingat pro nimia viae prolixitate, asperitate, arduitate deficere, nonnihil effeci, si veraciter mihi dicere contingat: Feci quod potui, quaesivi et non inveni illum, vocavi et non respondit mihi" (M., P. L. CXCVI 916).

[2] „Sed constat, quia fides est certitudo quaedam supra opinionem et infra scientiam constituta. Alia est itaque illa cognitio veritatis, quae est per fidem solam, et alia est illa, quae est per veritatis intelligentiam. Utraque per prophetam designatur, cum dicitur: ‚Si non credideritis, non intelligetis' (Is 7, 9). Sed illa, quae est in fide sola, solet praecedere opera bona. Illa vero quae per intelligentiam est, bona opera sequitur, quia bene operando ad veritatem illuminamur. . . . Non nobis ergo debet sufficere fidei nostrae sacramenta veraciter et firmiter credere, nisi satagamus in quantum possumus etiam per intelligentiam capere" (ebd. 266).

die tiefe und bewundernswerte Erkenntnisse uns hinterlassen, hat unser Viktoriner Worte warmer Anerkennung [1]. Indessen scheint er von der Dialektik und Rhetorik des zeitgenössischen Schulbetriebes, über die er sich nicht so günstig äußert, sich weniger Förderung für die Aufgaben des „Fides quaerens intellectum", der theologischen Spekulation, zu versprechen [2]. Gleichwohl bekunden seine Schriften eine tiefe philosophische Veranlagung und Durchbildung. Seine „sorgfältig durchgeführten" Gottesbeweise „gehören mit zu dem Spekulativsten, was die Scholastik von Anselm bis Thomas von Aquin geschaffen hat, wie denn auch der Autor sich seiner Selbständigkeit und Eigenart gar wohl bewußt ist" [3]. In der spekulativen Exposition des Trinitätsdogmas hat Richard von St Viktor nicht bloß, auf augustinischen Bahnen wandelnd, eine psychologische Theorie dieses Mysteriums entwickelt, sondern auch eine äußerst scharfsinnige metaphysische Theorie desselben entworfen und dadurch eine Kraftprobe selbständigen philosophischen Denkens gegeben [4]. Richard von St Viktor tritt uns bei näherer Betrachtung nicht bloß als ein kontemplativer, sondern auch als ein philosophischer Genius entgegen [5]. Mit seinem Streben, in die innersten Gründe und Zusammenhänge der Glaubensgegenstände einzudringen, hängt auch sein ausgesprochener Sinn für Systematik zusammen. Sein System ist kein äußerliches, schablonenhaftes,

---

[1] „Satagabant itaque et ipsi gentium philosophi sapientiam trahere de occulto occultas rerum causas rimantes, et usque ad abditos naturae sinus ingenii sui acumine penetrantes, eruebant aurum de profundo. . . . Invenerunt itaque multa investigatione profunda et admiratione digna" (Beniamin maior l. 2, c. 9 [ebd. 87]).

[2] „In tantum enim infatuata est illa quondam gloriosa mundana philosophia, ut innumeri quotidie ex eius professoribus fiant eius irrisores et ex eius defensoribus fiant eius irrisores et illam detestantes nihil aliud profitentur scire nisi Christum Iesum et hunc crucifixum. Et ecce quam multi, qui prius fabricabant in officina Aristotelis, tandem saniori consilio discunt cudere in officina Salvatoris" (Beniamin maior l. 2, c. 2 [ebd. 80—81]). — „Quam multi hodie sunt, quos magis puderet in oratione fecisse barbarismum contra regulam Prisciani, quam protulisse mendacium in suo sermone contra regulam Christi" (Beniamin minor c. 46 [ebd. 34]).

[3] Grunwald, Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter 78 f. Bäumker, Witelo 312.

[4] Vgl. Th. de Régnon, Études sur la trinité II, Paris 1892, 277—335; J. Souben, Nouvelle théologie dogmatique II, Paris 1903, 115 ff; Chr. Pesch, Theol. Zeitfragen II, Freiburg i. Br. 1901, 8 f.

[5] „Richard était à la fois un mystique s'élançant par la voie d'amour, et un métaphysicien, cherchant par la voie de raison. Il ne faut donc pas s'étonner que son système reflète les deux faces de son génie" (De Régnon a. a. O. 242). — „Les ouvrages qu'il a laissés témoignent de son génie contemplatif et philosophique" (J. Souben a. a. O. 115).

sondern eine durch die inhaltlichen Zusammenhänge und Verzweigungen der Wahrheiten beursachte Stoffanordnung. Auf solidem und unverrückbarem Fundament soll klar und durchsichtig die Anordnung der spekulativen Gedankengänge sich entwickeln[1].

Richard von St Viktor findet sonach ebensowenig wie Anselm von Canterbury sein Genügen darin, an Schrift- und Väterstellen dialektische, sprachlogische Kleinarbeit zu leisten, sein Sehnen und Können geht darauf, tiefe Einblicke in die inneren Wahrheitsgründe und weite Aus- und Überblicke über große Wahrheitszusammenhänge zu gewinnen. Sein eigenstes Gebiet ist selbständige metaphysisch-theologische Spekulation. Es ist nicht angängig, Richard deswegen, weil er über die Dialektik ab und zu abfällig sich ausspricht und weil er nur Schriften mit theologischen Titeln geschrieben hat, aus der Geschichte der mittelalterlichen Philosophie zu streichen[3]. Es präsentiert allein sein Werk „De Trinitate“ ein hohes Maß selbständiger philosophischer Gedankenarbeit.

Nachdem wir nun Richards ideale Auffassung vom „Fides quaerens intellectum“ mit seinen eigenen Worten dargelegt, erübrigt uns noch eine kurze Beantwortung der Frage: Wie ist diese Anschauung über das Verhältnis von Vernunfteinsicht und Glaubensinhalt zu beurteilen? Liegt nicht in dem Vorhaben, rationes necessariae für das Geheimnis aller Geheimnisse beizubringen, eine unberechtigte Überspannung der natürlichen Vernunft, ein rationalistischer Zug? Es ist mehrfach behauptet worden, daß Richard die Leistungsfähigkeit der menschlichen Vernunft gegenüber dem Mysterium übertreibe[4]. So schreibt ihm neuestens Th. Heitz[5] ein extremes Vertrauen auf die Kraft der Vernunft zu und findet den geschichtlichen Grund dafür in der Beeinflussung

---

[1] „Ut igitur plane et perspicue veritatis solido et velut immobili fundamento insistat, unde ratiocinationis nostrae ordo initium sumat“ etc. (De Trinitate l. 1, c. 6 [M., P. L. CXCVI 893]).

[2] Vgl. Grabmann, Geschichte der scholastischen Methode I 319.

[3] Es wird deshalb das Urteil bei Überweg-Heinze, Grundriß der Geschichte der Philosophie II[9] 220, „daß Richard von St Viktor der Philosophie zu fremd und feindlich gegenüberstand, als daß er zur Förderung derselben hätte wesentlich beitragen können“, schon im Hinblick auf seine Gottesbeweise richtigzustellen sein.

[4] Pohle (Dogmatik I[4] 321) tut Richard von St Viktor unrecht, wenn er ihm vorwirft, daß er in „verdächtiger Prahlerei statt bloßer Wahrscheinlichkeitsbeweise für die Trinität ‚rationes necessarias‘ gefunden zu haben sich rühmt“.

[5] Les rapports entre la philosophie et la foi des Bérenger de Tours à S. Thomas d'Aquin, Paris 1909, 72 80—84.

durch neuplatonische Strömungen (Pseudo-Areopagita, Scotus Eriugena) und durch Abälard. Demgegenüher ist jedoch daran festzuhalten, daß Richard von St Viktor, wenn er auch in vordringlicherer Weise als Anselm die rationes necessariae in der Trinitätslehre betont, dennoch auf dem Boden der traditionellen, über die Stellung der Vernunft zum Mysterium korrekt denkenden Theologie steht. Für diese unsere Behauptungen sprechen folgende Erwägungen.

Einmal muß man sich die literarische Individualität Richards vergegenwärtigen[1]. Die Spekulation dieses Theologen steht unter dem Impuls der mystischen Begeisterung, sein Streben nach Gotteserkenntnis ist durch die Sehnsucht nach Gottesliebe und Gottesbesitz inspiriert. Unter dem mächtigen Einfluß der Gottesliebe und Gottessehnsucht wagt der spekulative Genius des Viktoriners den kühnen Höhenflug in das Reich der Geheimnisse des dreieinigen Gottes. Der originelle und selbständige Denker läßt auf dieser Fahrt zum heißersehnten Ziel sich nicht durch Zitate und auctoritates aufhalten. Bei dieser mystischen und originellen Stimmung von Richards Spekulation, bei diesem überquellenden Spiritualismus ist es begreiflich und unvermeidlich, daß die sprachlichen Wendungen der streng logischen Präzisierung entbehren und mehr besagen, als beabsichtigt ist. Die Grenze zwischen dem, was ersehnt wird, und dem, was für erreichbar angesehen wird, ist unter solchen Voraussetzungen nicht immer gezogen. Weiterhin darf nicht übersehen werden, daß Richard stets das Fundament des Glaubens betont und der Spekulation nur dann, wenn sie auf unerschütterlicher Glaubensfestigkeit beruht, Erfolg verheißt. Das hat uns schon seine mit den Vätern und den andern Scholastikern übereinstimmende Deutung des Satzes „Nisi credideritis, non intelligetis" (Is 7, 9) gezeigt. Die von Richard erstrebte intelligentia der Glaubenswahrheit ist keine vom Glauben losgelöste Vernunfttätigkeit, sondern eine auf den Glauben sich stützende Einsicht der übernatürlich erleuchteten und erhobenen Vernunft. Fernerhin darf nicht übersehen werden, daß unser Theologe Wendungen gebraucht, welche jede rationalistische Tendenz ablehnen. Daß Gott zugleich eins in der Wesenheit und drei in den Personen ist, von diesem Geheimnis sagt er: „Nec aliqua humana ratio plane persuadet. . . . Nihil facit ratio humana, nisi fuerit fidei admixtione subnixa."[2] Und anderswo findet sich über eine trinitarische Frage

---

[1] Vgl. **De Régnon**, Études sur la trinité II 235—243: Caractère de Richard.

[2] Beniamin maior l. 4, c. 2 u. 3 (M., P. L. CXCVI 136 f).

die Bemerkung: „Sed tanti mysterii altitudo nimis profunda est et vix vel numquam ab ullo homine verbis idoneis explicari potest.“[1] Was speziell die rationes necessariae betrifft, so hat hieran die Hochscholastik, die doch über das Verhältnis von Glauben und Wissen sicherlich sich klar geworden ist, keinen Anstoß genommen. Thomas von Aquin[2] faßt an einer Stelle Richard so auf, daß es objektiv rationes necessariae für das Trinitätsdogma gibt, die aber uns verborgen und nur Gott und den Seligen bekannt sind. An einer andern Stelle will er auch Richard darob nicht tadeln[3]. Daß man in der Hochscholastik hinter den rationes necessariae keine rationalistische Tendenz sah, dafür ist das Verhalten jenes Scholastikers eine Gewähr, der sich über die Stellung der Vernunft zu den christlichen Mysterien wohl am einläßlichsten geäußert hat. Es ist dies Kardinal Matthäus von Aquasparta, der in seinen „Quaestiones de fide“ Richard von St Viktor mehrfach zitiert. Speziell in der Quaestio 5 de fide, welche die Stellung der Vernunft zu den Glaubensgeheimnissen ausführlich behandelt, beruft sich der geniale Bonaventuraschüler für seine Unterscheidung von Glaubenswahrheiten, die sich auf die Trinitätslehre beziehen (credibilia, quae pertinent ad propria in divinis), und solchen Glaubenswahrheiten, welche die Werke Gottes nach außen zum Inhalt haben (credibilia, quae pertinent ad opera divina), auf Richards Unterscheidung zwischen dem notwendigen ewigen Sein und dem kontingenten gewordenen Sein. Für das erstere Wahrheitsgebiet nimmt Matthäus von Aquasparta rationes necessariae an, die freilich über das Können der natürlichen Vernunft hinauslägen, in welche aber der durch den Glauben gereinigte und durch das donum intellectus erhobene Menschengeist sich versenken möchte. Der Kardinal zitiert hier neben Sätzen Augustins und Anselms den maßgebenden Ausspruch Richards: „Erit itaque intentionis nostrae in hoc opere ad ea quae credimus, in quantum dominus dederit, non modo probabiles, sed etiam necessarias rationes adducere.“[4]

Wenn wir alle die angegebenen Momente zusammen uns abwägend vor die Seele stellen und dazu noch die einschränkende

---

[1] De Trinitate l. 5, c. 22 (M., P. L. CXCVI 965).

[2] Quaestio disputata de Veritate q. 14, a. 9 ad 1.

[3] S. th. 1, q. 32, a. 1 ad 2.

[4] Fr. Matthaei ab Aquasparta Quaestiones de fide et de cognitione. Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1903, q. 5 De fide p. 138—140. Grabmann, Die philosophische und theologische Erkenntnislehre des Kardinals Matthäus von Aquasparta, Wien 1906, 155 f.

Bemerkung Richards bezüglich dieser rationes necessariae: „quamvis illa interim contingat nostram industriam latere“, ins Auge fassen, dann können und müssen wir mit J. Kleutgen[1], H. Denzinger[2], Zorell[3] u. a. Richard von St Viktor vom Vorwurf des Rationalismus freisprechen, ja unsere ganze Untersuchung dürfte es nicht als eine Übertreibung erscheinen lassen, wenn L. Janssens die Lehre des Viktoriners als eine „doctrina non solum vera, sed et pulcherrima“ feiert[4]. In der Geschichte der scholastischen Methode gebührt Richard von St Viktor eine Gedenktafel, weil er unter den Theologen des 12. Jahrhunderts das hehre Ideal des „Credo, ut intelligam“, womit von Anselm von Canterbury, dem Vater der Scholastik, die eigentliche Scholastik inauguriert ist, wohl am wärmsten und begeistertsten hochgehalten hat.

b) Gottfried von St Viktor.

Ein bisher noch wenig beachteter Theologe aus der Abtei und Schule von St Viktor ist der Subprior Gottfried von St Viktor († 1194)[5]. Cod. lat. 1002 der „Bibliothèque Mazarine“[6] enthält von fol. 1r bis 144r die „Sermones“ dieses Viktoriners, von fol. 144r bis 145v das „Epitaphium Godefridi“ und eine „Epistola Godefridi ad abbatem S. Genovefae“, sodann von fol. 145v bis 220v eine „Fons philosophie“ betitelte Schrift desselben Autors, woran sich (fol. 221r—231v) Gottfrieds „Preconium Augustini“ anschließt.

Die in Versen abgefaßte Schrift „Fons philosophie“, die von Charma veröffentlicht wurde[7], ist namentlich für die Philosophiegeschichte des 12. Jahrhunderts von Interesse. Sie stellt im ersten Teile eine Wissenschaftslehre in Versen vor. Eingangs wird über Entstehung und Arten der Mechanik und der Philosophie gehandelt.

---

[1] Theologie der Vorzeit I, Münster 1867, 407.

[2] Vier Bücher von der religiösen Erkenntnis II, Würzburg 1857, 108 f.

[3] In Wetzer u. Weltes Kirchenlexikon X² 1183.

[4] „Richardi ergo sententia ad sequentia redigatur: a) Ss. Trinitatis mysterium, utpote sensum et humanam rationem excedens, non potest plane persuaderi; b) Potest nihilominus, accepto revelationis lumine, efficaciter illustrari et quasi convinci; c) In se autem, cum spectet ad ens necessarium, potest rationibus vere necessariis demonstrari, licet humanae rationi in hoc studio imperviis. Quae sane doctrina non solum vera, sed et pulcherrima dicenda est“ (L. Janssens, Tractatus de Deo Trino, Friburgi 1900, 415).

[5] Vgl. Hist. litt. de la France XV 78—85 (M., P. L. CXCVI 1417 ff).

[6] Über diese Handschrift siehe Oudin, Comment. de scriptoribus ecclesiae antiquis II, Lipsiae 1722, 1567 f.

[7] Caen 1868.

Bei der Dialektik wird das ganze aristotelische Organon kurz gewürdigt[1]. Der Name Platos leitet mehr naturwissenschaftliche Erörterungen, so z. B. über den Megakosmus und Mikrokosmus, ein. Nachdem auf den mannigfachen Gegensatz zwischen Plato und Aristoteles hingewiesen ist[2], verbreitet sich Gottfried über Boethius, Makrobius und Marcianus Capella. Der philosophiegeschichtlich wertvollste Passus der ganzen Arbeit trägt die Aufschrift „De modernis philosophis et primum de nominalibus et realibus" und charakterisiert unter den Stichworten De porrectanis, de albricanis, de robertinis, de quibusdam modernis philosophis, de parvipontanis zeitgenössische Richtungen und Strömungen besonders in der Universalienlehre[3]. Weiterhin kommen die Fächer des Quadriviums sowie Ethik, Ökonomik und Politik zur Behandlung. Jetzt verläßt der Verfasser dies Gebiet der Philosophie und beginnt mit einer Abhandlung über die Sinne der Heiligen Schrift die Erörterung theologischer Themata, die sich zu einem guten Teile in recht abstruser Symbolik ergeht. Den Hauptkern dieser theologischen Partie bilden die „Anatomia corporis domini", welche hauptsächlich die Eucharistielehre umfaßt, und eine Abhandlung über die Kirche als spirituale corpus Christi[4]. Die Randbemerkungen Questionem movet et solvit, questio, responsio, solutio usw. bezeugen die Verwendung der scholastischen Darstellungstechnik.

Mit den Gedankengängen von Gottfrieds „Fons philosophie" berühren sich seine im Cod. lat. 14515 der Pariser Nationalbibliothek uns überkommenen drei Bücher „De microcosmo". Die Handschrift trägt den Titel „Tres libri microcosmi, quos edidit Godefridus, quondam canonicus et subprior sancti Victoris". Ein ziemlich persönlich gehaltener Prologus leitet die drei Bücher ein, von denen das erste den Menschen als Mikrokosmus vom philosophischen, das zweite vom theologischen Standpunkte aus beleuchtet, während das dritte Buch dem Lobpreis der Liebe geweiht ist. Den Schluß des ersten Buches (fol. 24^v—27^r) bildet eine Wissenschaftslehre[5]. Für die zwei ersten

[1] Fol. 148^r—149^v.

[2] Nota Aristotelem contraria sentire Platoni in multis (fol. 150^r).

[3] Fol. 150^v—151^v. Vgl. J. Reiners, Der Nominalismus in der Frühscholastik, Münster 1910, 10 58.

[4] Auf mehr denn 40 Blättern (fol. 179^r—220^r) werden hier in geschmackloser Weise die einzelnen Teile des menschlichen Leibes symbolisch auf die Kirche gedeutet.

[5] Es wird hier die Philosophie sub metaphora rivulorum fontis eingeteilt.

Bücher wird die allegorische Deutung des Hexaëmerons reichlich ausgenützt[1]. Methodisch ist dieses Werk Gottfrieds von St Viktor dadurch interessant, daß in ihm die schon durch den Titel „Microcosmus" nahegelegte platonisierende Denkweise der Schule von Chartres, die mystische Innigkeit der Viktoriner und eine ausgiebige Verwertung der aristotelischen Dialektik bzw. der scholastischen Darstellungstechnik zusammenfließen.

c) **Der Tractatus „De sancta trinitate" der Baseler Handschrift B. IX 5.**

Cod. B. IX 5 (s. XII) der Universitätsbibliothek zu Basel enthält einen anonymen Tractatus „De sancta trinitate", welcher der Schule von St Viktor nahesteht. Die Handschrift, welche dem ehemaligen Baseler Dominikanerkloster gehörte, ist durch Ausschneiden der Initialen beschädigt. In einem Vorworte betont der Verfasser die Notwendigkeit innigen Anschlusses an Schrift und Tradition und stellt eine zusammenfassende Darstellung der Trinitätslehre der Väter und Theologen in Aussicht. Als seine hauptsächlichsten Vorlagen nennt er Athanasius, Hilarius von Poitiers, Ambrosius, Augustinus, Alkuin, sodann Richard und Hugo von St Viktor[2].

---

[1] Im zweiten Teile wird in schöner Weise die übernatürliche Würde des Menschen gefeiert.

[2] „. . . ipsa veritate in evangelio dicente: Hec est vita eterna, ut cognoscant te deum verum et quem misisti Iesum Christum. Ysaias quoque propheta iuxta editionem LXX[ta]: Si, inquit, non credideritis, non intelligetis. Cum ergo fides ex auditu, auditus autem per verbum dei, sanctorum patrum verbis, que spiritu dei loquuti sunt, ut recte sapiamus, interim nos oportet inniti. Quia vero post illa precipua tempore ac dignitate priora sancti spiritus organa videlicet sanctos prophetas, apostolos et evangelistas, quorum merito pre omnibus in cunctis ecclesiis viget auctoritas, multi doctores catholici per temporum successiones in ecclesia floruerunt, qui de sancta trinitate que deus est multa disseruerunt scriptaque posteris ad confirmationem fidei reliquerunt (hier ist der Text durch das Wegschneiden der Initiale verstümmelt), inter quos mihi quidem ceteris precellere videntur . . . dumtaxat quorum libri ad [man]us nostras devenerunt athanasius, hylarius, ambrosius, augustinus episcopi ac postmodum [alc]uinus preceptor karoli mag[ni], ad extremum quoque rich[ardus] et hugo sancti victoris parisiensis regulares canonici, [par]vitati nostre placuit ob eius[dem] sancte trinitatis honorem [et] fidei nostre roborationem [de] ista materia paucos flores ex eorum patrum opusculis pro modulo ingenii nostri electos colligere necnon de trinitate creata multiplici, que vel recte vel perverse trinitatem illam creatricem imitatur, nonnulla subiungere cunctaque per ordinem congruum in unum manualem librum abbreviando compingere. Et cum, ut ait augustinus, beatificam illam trinitatem que deus est, sola caritas querit, humilitas invenit, ab oratione et inquisitione tractatum incepimus ipsumque totum tractatum per CLVI capitula subiecta distinximus."

Das Werk selbst, das mit zwei innigen Gebeten pro lumine divine cognitionis und pro intelligentia sancte trinitatis beginnt, entwickelt in 156 Kapiteln die spekulative Lehre von der trinitas creatrix und der trinitas creata. Nach einleitenden Kapiteln über den Glauben wird sofort auf eine tiefgründige Darlegung der Probleme der Trinitätslehre und der allgemeinen Gotteslehre eingegangen. Die Lehre von den göttlichen Ideen bildet die Überleitung zur Beleuchtung der geschaffenen Dinge unter dem Gesichtspunkte der Trinität, zur Erörterung der trinitarischen Abbilder im Reiche der Natur und Übernatur. Das Werk repräsentiert ein ziemliches Maß theologischer Denkkraft und enthüllt sich als eine eindrucksvolle Synthese dogmatischer Spekulation und mystischer Kontemplation. Was Väter und Theologen über Sein, Eigenschaften und Wirken des dreieinigen Gottes und über die Widerspiegelung der Trinität im Geschöpflichen gedacht und geschrieben haben, das hat hier ein wahrheitsfroher Theologe mit Verständnis und Wärme nachempfunden und mit sorgsamer Hand zusammengestellt[1]. Die am Rande mit

[1] Um einen Einblick in den reichen Inhalt dieses näherer Durchprüfung werten Werkes zu gewähren, seien aus der eingangs angebrachten Kapitelübersicht folgende Titel notiert: I. Oratio pro lumine divine cognitionis; II. Oratio pro intelligentia sancte trinitatis; III. Quod inquisitio divinorum debet ex fide procedere; IV. De fidei catholice firmitate; V. De fide sancte trinitatis; VI. De unitate substantie in divinis personis; VII. De notionibus personarum; VIII. De generatione filii; IX. De processione spiritus sancti; X. De personarum proprietatibus. Es folgen nun mehrere Kapitel über spekulative Trinitätslehre: XXII. De inquirenda cognitione creditorum; XXIII. Argumenta declaranda deum esse; XXX. Qualiter (sc. deus) utcumque diversis nominibus exprimatur; XXXI. Qualiter a philosophis et a sanctis utcumque diffinitur ac describitur; LXXV. De rationibus vel ydeis viventibus in eius mente vel sapientia; LXXVI. Qualiter secundum illas rationes vel notiones fecit omnia; LXXXVIII. De operatione miraculorum; XC. bis CIII. De providentia; CIII ff. De prescientia divina; CX ff. De predestinatione; CXVII. De lege eterna, que ordinat omnia; CXXIV. De veritate divina; CXXVII. De iustitia divina; CXXXIII. De misericordia divina; CXXXV—CXXXVI. De concursu misericordie et iustitie; CXL. De figuris similibus et dissimilibus, quibus theologi utuntur; CXLI. Qualiter invisibilis deus trinitas ex operibus suis cognoscitur; CXLII. De tribus invisibilibus dei que ex creaturis perspiciuntur; CXLIII. De modo et specie et ordine; CXLIV. De mensura et numero et pondere; CXLV. De vestigio trinitatis in creatura inferiore; CXLVI. De effigie trinitatis in sensu; CXLVII. De similitudine trinitatis in ymaginatione; CXLVIII. De ymagine eius in mente vel ratione; CXLIX. De interlucente trinitatis intelligentia; CLI. De trinitate culpabili; CLII. De trinitate penali; CLIII. De trinitate medicinali; CLIV. De trinitate morali et meritoria; CLV. De oratione pro eadem impetranda; CLVI. De trinitate remuneratoria.

roter Schrift angemerkten Quellen bekunden ein umfassendes Studium der Väter und Theologen. Unter der benützten patristischen Literatur findet sich schon häufig des hl. Johannes von Damaskus Werk „De fide orthodoxa“ zitiert. Von den Theologen des 11. bzw. 12. Jahrhunderts sind Anselm von Canterbury mit mehreren Schriften, Bernhard von Clairvaux, Bernhard Silvestris mit seinem „Megacosmus“, Petrus Lombardus und vor allem die beiden großen Viktoriner Hugo und Richard, die ja im Vorwort nebst den großen Vätern als Hauptquellen genannt sind, zitiert und verwertet. Wenn sonach auch verschiedene Theologengruppen zu Worte kommen, so sind wir doch durch die reichlichen Zitate aus den verschiedenen Schriften Hugos und Richards von St Viktor, durch die Nennung dieser beiden Theologen schon im Vorwort und durch die ganze Stimmung und Veranlagung dieses Werkes berechtigt, in ihm eine Leistung, und zwar eine recht beachtenswerte Leistung der Viktorinerschule zu sehen[1].

Viertes Kapitel.
Robert von Melun.

§ 1. Roberts Persönlichkeit. Sein Kommentar zu den Paulinen. Die „Quaestiones de divina pagina“.

Der Name Roberts von Melun[2] hatte in der Scholastik des 12. Jahrhunderts einen guten Klang. Seine Lern- und Lehrjahre

[1] Es sind am Rande folgende Quellen notiert: Augustinus (am häufigsten zitiert), Athanasius, Hilarius, Isidor, Ambrosius, Hieronymus, Orosius, Fulgentius, Cassiodor, Gregorius M., Dionysius (De divinis nominibus), Origenes, Didymus (De spiritu sancto), Ephrem, Gregorius Nazianzenus, Basilius (In Hexaemeron), Chrysostomus, Ioannes Damascenus (De fide orthodoxa). Von Boethius sind „De trinitate“ und „De consolatione“ verwertet. Fernerhin lesen wir die Namen von Alcuinus, Elinandus, Anselmus (De veritate, De processione spiritus sancti, Monologion, Proslogion, De concordia liberi arbitrii et prescientie dei), außerdem Bernardus Clarevallensis (In libro de consideratione), Bernardus Silvester (In megacosmo), Petrus Lombardus (Lumbardus, In sententiis). Von Richard von St Viktor ist häufig das Werk „De trinitate“ erwähnt. So ist z. B. cap. XXII: „De inquirenda cognitione creditorum“ zu einem guten Teile dem Prolog Richards zu „De trinitate“ entnommen. Von den Schriften Hugos von St Viktor sind zitiert: De sacramentis christianae fidei (häufig), Super hierarchiam, Super Magnificat, In libro 1 didascalicon, De arrha anime, In opusculis.

[2] Über diesen vgl. den Artikel von Morgott in Wetzer und Weltes Kirchenlexikon X[2] 1222—1224 und die daselbst zitierte und benutzte ältere Literatur; Hurter, Nomenclator II[2] 165; Denifle, Die abendländischen Schriftausleger bis Luther über Iustitia Dei (Rom 1, 17) und Iustificatio 75—83.

brachten ihn mit den hervorragendsten Theologen der Zeit in persönliche Berührung. Um 1130 kam er aus dem heimatlichen England nach Paris, wo er zu den Füßen Hugos von St Viktor und vielleicht auch Abälards saß. Als er selbst in Paris die Lehrkanzel bestieg, konnte er unter seine lernbegierigen Schüler Männer wie Johannes von Salisbury, Johannes von Cornwall und Thomas Becket zählen. Später verlegte er seine Schule nach Melun, woher er auch seinen Beinamen bekam. Im Iahre 1163 erhielt er das Bistum Hereford in England, woselbst er am 28. Februar 1167 starb.

Als akademischer Lehrer verstand sich Robert von Melun hohes Ansehen zu erwerben. Wir haben hierfür begeisterte Zeugnisse aus der Feder seiner Schüler Johannes von Salisbury und Johannes von Cornwall (Cornubiensis). Johannes von Salisbury hat uns eine vergleichende Charakteristik seiner beiden Lehrer der Dialektik auf dem Genovevaberg zu Paris, nämlich des scharfsinnigen Nominalistengegners Alberich und unseres Robert von Melun, hinterlassen. Während Alberich allenthalben die schwierigen Punkte aufzuspüren verstand, war Roberts starke Seite die Schlagfertigkeit und Bestimmtheit der Antwort. Nie wich er der Beantwortung eines vorgelegten Problems aus. Entweder entschied er sich klar und bestimmt über ja oder nein oder aber er kam bei vieldeutiger Fragestellung auf Grund der Unterscheidung zu dem Ergebnis, daß sich die Frage weder mit ja noch mit nein glatt beantworten lasse. Während Alberich im Zweifeln und Fragen spitzfindig und unerschöpflich war, war Robert in der Problemlösung klar, kurz und schlagfertig. Wären die Vorzüge beider in einem Manne vereinigt, so wäre dieser ohne Zweifel der überlegenste Dialektiker seiner Zeit. Beide Männer besaßen einen scharfen Verstand und einen unermüdlichen Studieneifer. Beide hätten gerade in den weltlichen Wissenschaften sich einen großen und glänzenden Namen erworben, wenn sie ihrer eigenen scharfsinnigen Spekulation durch gründliches Studium der früheren philosophischen Literatur eine breitere Basis gegeben hätten. Über Robert von Melun berichtet Johannes von Salisbury[1] noch, daß er späterhin der Theologie sich gewidmet und sich auch einen bedeutenden philosophischen Namen errungen habe. Johannes von

[1] „Sic ferme toto biennio conversatus in Monte, artis huius praeceptoribus usus sum Alberico et magistro Roberto Melodunensi ... quorum alter ad omnia scrupulosus, locum quaestionis inveniebat ubique.... Alter autem, in responsione promptissimus, subterfugii causa propositum numquam declinavit articulum, quin alteram contradictionis partem eligeret, aut determinata multiplicitate sermonis,

Cornwall[1] äußert sich sehr rühmend über die theologische Lehrtätigkeit Roberts von Melun und feiert ihn als einen verehrungswürdigen Professor, von dessen theologischen Unterricht auch nur jeder Schein von Häresie absolut ausgeschlossen ist.

Noch mehr denn als anregender Lehrer der Philosophie und Theologie kommt Robert von Melun als theologischer Schriftsteller für den Entwicklungsgang der Scholastik und scholastischen Methode in Betracht. Du Boulay[2] hat richtig gedacht, wenn er im zweiten Bande seiner Geschichte der Pariser Universität längere Auszüge aus Roberts „Summa" abdruckte und dies damit begründete, „ut theologiae verae scholasticae quaestionumque theologicarum, quae in scholis agitari hoc saeculo consueverant, ideam ad posteros transmitteret". Dieser Gesichtspunkt, daß Roberts Hauptwerk ein Typus der scholastischen Theologie und Methode damaliger Zeit gewesen, steigert sich wesentlich, wenn wir die Du Boulay nicht bekannte Handschrift dieser „Summa" in Brügge mit ausführlicher methodologischer Einleitung ins Auge fassen werden. Roberts Bedeutung für die Entwicklung der scholastischen Methode wird sich uns enthüllen, wenn wir zunächst seine exegetischen Arbeiten, sodann seine theologischen Quästionen und schließlich seine Sentenzen bzw. Summa einer Untersuchung unterziehen.

Denifle[3] hat auf die „Quaestiones de epistolis Pauli a magistro Roberto de Miliduno enodate", welche uns im Cod. lat. 1977 der Pariser Nationalbibliothek und im Cod. Bodl. Laud. lat. 105 zu Oxford erhalten sind, aufmerksam gemacht. Es trägt dieser Kommentar zu den Paulinen, der später als derjenige des Petrus Lombardus geschrieben ist, einen aphoristischen Charakter. Es werden nur

---

doceret unam non esse responsionem. Ille ergo in quaestionibus subtilis et multus; iste in responsionibus perspicax, brevis et commodus. Quae duo, pariter eis, si alicui omnium contigissent, parem utique disputatorem non esset invenire. Ambo enim acuti erant ingenii et studii pervicacis; et, ut reor, magni praeclarique viri in studiis physicis enituissent, si de magno litterarum niterentur fundamento, si tantum institissent vestigiis maiorum, quantum suis applaudebant inventis. . . . Porro alter in divinis proficiens litteris, etiam eminentioris philosophiae et celebrioris nominis assecutus est gloriam" (Metal. l. 2, c. 10 [M., P. L. CXCIX 867 u. 868]).

[1] „Duos etiam venerabiles magistros, quos in theologia nihil haereticum docuisse certissimum est, Robertum scilicet Melidensem et Mauricium hodie Parisiensem episcopum silentio praeterire non debeo" (Eulogium [ebd. 1055]).

[2] Historia Universitatis Parisiensis II 558—628 772.

[3] Die abendländischen Schriftausleger etc. 75 ff.

einzelne Stellen herausgehoben und in Form von Frage und Antwort beleuchtet. Durch diese äußere Technik in der Behandlung biblischer Stoffe hat, wie Denifle[1] hervorhebt, Robert unzweifelhaft mit zur Entwicklung der späteren, besonders seit Simon von Tournay so beliebten Disputationes und Quodlibeta mitgeholfen. Für die wissenschaftliche Retrachtungsweise Roberts sind auch seine am Anfange dieses biblischen Werkes ausgeführten Anschauungen über das Verhältnis der profanen Wissenschaft zur Heiligen Schrift und Theologie charakteristisch. Zur Unterweisung des Menschen müssen alle Schriften, die heiligen und die profanen, dienen. In den Schriften der Heiden, in der profanen Literatur werden wir über die sprachliche Formgebung und über die Eigenschaften der Dinge unterrichtet. Die sprachliche Darstellung ist Thema des Triviums, während die mathematischen Fächer die äußeren und inneren Eigentümlichkeiten des Geschöpflichen erörtern. Das Äußere der Dinge kommt in den Quadrivialfächern, welche über die sinnenfälligen Figuren handeln, zur Sprache. Die innere Natur der Geschöpfe wird von der Physik erforscht. Der Unterricht in diesen profanen Wissenszweigen bildet die unerläßliche Vorstufe und Vorbedingung für das Studium und tiefere Verständnis der Heiligen Schrift. Die heiligen Schriften, in denen von der Menschwerdung des Logos die Rede ist, werden heilig genannt teils wegen ihrer unveränderlichen Wahrheit teils wegen der in ihnen enthaltenen Geheimnisse Christi. Die biblischen Schriften gliedern sich in zwei Hauptteile, in das Alte und Neue Testament, und haben zum Mittel- und Hauptpunkt die Inkarnation Christi mit allen derselben vorausgehenden und nachfolgenden Heilstatsachen und Heilsmitteln[2]. Robert von Melun bewegt sich hier in Gedankengängen,

---

[1] Die abendländischen Schriftausleger etc. 75.

[2] „Ad eruditionem autem ipsius omnes scripture facte sunt, quarum partes sunt tam sacre scripture, tam ethnice. In ethnicis enim, id est gentilibus, et sermonum compositio et rerum proprietas docet. Sermonum compositio in trivio, rerum proprietas in mathematicis disciplinis secundum extrinseca et intrinseca; secundum extrinseca, ut in quadrivio, ubi doctrina fit secundum figuras exteriores; secundum intrinseca, ut in physica, ubi nature et creature rerum secundum intrinseca demonstrantur. His enim prius sumus instruendi, ut sic ad intelligentiam scripture divine perveniamus. Sacre vero scripture dicuntur, in quibus de Incarnatione verbi agitur, propter incommutabilem sui veritatem sic dicte, vel propter sacramenta Christi, que in ipsa continentur. Que in duas dividuntur partes, in vetus scilicet et novum testamentum, que quidem generalem habent materiam, Incarnationem Christi cum omnibus sacramentis suis precedentibus et subsequentibus“ (ebd. 76).

die uns aus Hugo von St Viktors Hauptwerk „De sacramentis christianae fidei" zur Genüge bekannt sind[1].

Der Cod. lat. 1997 der Bibliothèque nationale, welcher den Kommentar Roberts von Melun zu den Paulinen enthält, bietet uns auch (von fol. 85r bis 98v) „Quaestiones de divina pagina a magistro Roberto de Miliduno proposite". Es sind dies 72 ausnahmslos mit Queritur eingeleitete Quästionen, welche in der Mannigfaltigkeit und Systemlosigkeit des Inhalts die Vorläufer der späteren Quaestiones quodlibetales sind. Die größere Zahl dieser Fragen behandelt Themata der Moral, z. B. den Eid, die Nächstenliebe, die Buße, eherechtliche und liturgische Kasus[2]. Eine geringere Zahl der Quästionen bespricht und löst Probleme der Trinitäts- und Schöpfungslehre und Christologie[3]. Die Technik dieser Quaestiones ist eine ganz einfache: sie besteht in der mit Queritur eingeleiteten Problemstellung und in einer kurz und bestimmt gehaltenen Solutio. An die Fragestellung reiht sich mehrfach eine syllogistisch gehaltene Schwierigkeit, ein argumentum. Die Solutio stützt sich in diesen Fällen auf die Distinktion dieses Einwandes. So ist z. B. die Frage aufgeworfen, ob alles, was in Gott ist, Gott ist. Es fügt sich hieran sofort das Argument: Wenn der Wille etwas zu tun in Gott ist, so ist dieser Wille Gott selbst. Nun aber kann dieser Wille auch nicht sein. Folglich kann etwas, was Gott ist, nicht sein. Diese Schwierigkeit wird nun der Solutio durch Hinweis auf den äquivoken Sinn des Terminus voluntas und durch eine dementsprechende Di-

---

[1] Vgl. oben S. 256 ff.

[2] Queritur, quid sit iuramentum (fol. 85r); Queritur, utrum omne opus ex intentione pendeat (fol. 85r); Queritur, utrum possit quis penitendo satisfacere de uno peccato ita quod non de aliis (fol. 85v); Queritur, utrum malus possit quandoque benefacere (fol. 85v); Queritur de clavibus Petro translatis et eius successoribus que et quot sint (fol. 89r); Queritur, utrum omnis iudex, qui secundum decreta sanctorum iudicat, iuste iudicet (fol. 91v); Queritur, utrum quis adultus non baptizatus et involutus multis criminibus possit mundari per susceptionem lavacri ab originali peccato qui ficto corde et non contrito accesserit et non penitens de superadditis peccatis (fol. 93r); Queritur, utrum maius sit diligere inimicos quam amicos usw.

[3] Queritur, utrum quicquid in deo est deus sit (fol. 88v); Queritur, utrum homo creatus esset, nisi cecidisset angelus (fol. 89r); Queritur cum eadem sit substantia patris et filii et spiritus sancti, utrum substantia patris incarnata sit (fol. 89r); Queritur, utrum deus possit modo facere quicquid potest facere (fol. 89v); Queritur, utrum sit idem deo scire quam esse (fol. 90r); Queritur, utrum deus possit omnia hodie, que eri potuit (fol. 92r) u. dgl.

stinktion gelöst[1]. Wir können hier eine Vorstufe der späteren Quodlibeta nicht bloß in Bezug auf das bunte Mancherlei der Materien, sondern auch im Hinblick auf die dialektische Erörterung der einzelnen Punkte wahrnehmen. Das Bekanntwerden der aristotelischen Analytiken und besonders der Topik und Elenchik in der abendländischen Literatur hat eben die Disputationstechnik und vor allem auch die schulgerechte Handhabung der Quaestio machtvoll gefördert und dann allmählich die theologischen Schulen beeinflußt. Diese theologischen Quästionen des Robert von Melun sind gerade so gut wie die Quaestiones quodlibetales der Hochscholastik aus dem theologischen Unterricht hervorgegangen. Robert von Melun ist ja von der Bedeutung der Methode der Quaestio für den Schulbetrieb durchdrungen und spricht sich in diesem Sinne am Anfange seines Kommentars zum Römerbrief also aus: „Quaestiones aliquando fiunt causa dubitationis, aliquando causa docendi.“[2]

§ 2. Die Sentenzen Roberts von Melun.

a) Handschriftliche Überlieferung.

Robert von Meluns Hauptwerk, seine theologischen Sentenzen, sind in ungleich höherem Grade als seine Kommentare zu den Paulinen und die Quaestiones de divina pagina eine Quelle für die Erkenntnis des Entwicklungsganges der scholastischen Methode im 12. Jahrhundert. Diese Sentenzen treten uns als eine gewaltige, großangelegte theologische Arbeit, die an die umfassenden theologischen Summen der Hochscholastik gemahnt, entgegen. Wir werden diese imposante theologische Leistung für unsere Zwecke am besten verwerten und würdigen, wenn wir die Systematik des Ganzen, Roberts Anschauungen über das Verhältnis von Glauben und Wissen, die von ihm befolgte äußere Technik uns vergegenwärtigen und namentlich die im Prologus vorgetragenen methodischen Grundsätze einer eingehenderen Analyse unterziehen. Es hat kein anderer Scholastiker des 12. Jahrhunderts mit solcher Ausführlichkeit und Selb-

[1] Queritur, utrum quicquid in deo est deus sit. Quod si est, cum voluntas aliquid faciendi in deo sit, ipsa deus est. Sed illa potest non esse. Ergo aliquid quod deus est potest non esse. Solutio. Hoc nomen voluntas equivoce accipitur. Cum dicitur: voluntas dei est hoc faciendi non est aliud nisi deus volens et cum dicitur: hoc potest non esse non est aliud nisi hoc: non erit subiectum sue divine voluntatis. Propter res enim subiectas sue voluntati verum est, non propter deum volentem (fol. 88v).

[2] Denifle, Die abendländischen Schriftausleger etc. 76.

ständigkeit, mit solch kritischer Beobachtungsgabe über Licht- und Schattenseiten der theologischen Lehr- und Arbeitsweise seiner Zeit gehandelt als gerade unser Robert von Melun.

Doch zuvor wird es ratsam sein, die handschriftliche Überlieferung dieser theologischen Sentenzen festzustellen. Wir besitzen von den Sentenzen Roberts von Melun folgende Handschriften:

a) Cod. lat. 14522 der Bibliothèque nationale zu Paris, eine Pergamenthandschrift in Quart aus dem 13. Jahrhundert, sehr schön geschrieben. Auf dem vorderen Deckblatt steht der Vermerk: „Iste liber est beati Victoris Paris.", sodann von späterer Hand: „Summa magistri roberti meledunensis de theologia." Die Handschrift umfaßt 155 Blätter und bricht in der Inkarnationslehre ab.

b) Cod. lat. 14885 der nämlichen Bibliothek (gleichfalls aus St Viktor stammend; s. XIII).

c) Cod. 297 der Universitätsbibliothek Innsbruck (s. XIII). Diese Handschrift, welche einen Teil der „Summa" Roberts von Melun auf 168 Pergamentblättern enthält, stammt aus dem Zisterzienserstift Stams und ist ohne Überschrift. Denifle[1] hat zuerst auf sie hingewiesen.

d) Cod. 191 der Stadtbibliothek zu Brügge (s. XIII). Die auch mit Initialen ausgestattete Handschrift bietet auf 304 Folioblättern die „Summa" Roberts von Melun dar[2]. Es ist dieses Manuskript identisch mit dem von Antonius Sanderus namhaft gemachten „Volumen magnum inscriptum: Sententie M. Roberti de Meleduno, aus dem „Index librorum Mss. Bibliothecae Monasterii Dunensis ordinis Cisterciensis in Flandria"[3]. Die Handschrift von Brügge enthält die ausführliche, methodisch hochbedeutsame Einleitung (fol. 1r bis 8v) „De modo colligendi summas et docendi", auf welche Denifle[4] zum erstenmal näher aufmerksam machte.

e) Cod. Reg. 7 G II in the King's Library British Museum zu London. Eine sehr große Handschrift in Folio aus dem 13. Jahrhundert, welche die „pars XII primi libri Sententiarum Roberti Melundinensis Episcopi herford." enthält und fol. 57v abbricht. Eine spätere Hand schreibt: „Deficiunt de ista summa partes seu libri tres de fine et XI partes sive libri de principio."

---

[1] Ebd. 75.

[2] Vgl. P. J. Laude, Catalogue méthodique, descriptif et analytique des manuscrits de la bibliothèque publique de Bruges, Bruges 1859, 179.

[3] Bibliotheca Belgica manuscripta, Insulis 1641, 169.

[4] Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters I (1885) 618 A. 3; III (1887) 638 ff.

f) Cod. Reg. 7 F XIII ebenda. Wir haben hier ein Kompendium der „Summa" des Robert von Melun vor uns. Fol. 59r: „Incipiunt capitula. De quinque studiis cognoscende veritatis. De scripture sacre excellentia." [1]

g) Cod. 109 Eton College (bei Windsor; s. XIII). Fol. 105r—186r: „Robertus Miledunensis, Episcopus Herfordensis, Anglus de Sacramentis veteris et novi testamenti, de incarnatione Christi et aliis."

Für unsere nachfolgenden Untersuchungen sind die Handschriften a, c und d herangezogen worden. Das Verhältnis der Texte dieser Codices zueinander ist folgendes: Die Handschrift von Brügge bietet den umfassendsten und ausführlichsten Text. Die Innsbrucker Handschrift, welche ex abrupto mit einer Kapitelübersicht beginnt, bietet uns ein Fragment des Textes der Handschrift von Brügge (pars 9 bis 11 des ersten Buches und Anfang des zweiten Buches) [2]. Der Text des Innsbrucker Bruchstückes stimmt mit den betreffenden Partien der Brügger Handschrift wörtlich überein, desgleichen auch die jedem Teile vorausgeschickten Kapitelüberschriften. Zu ganz andern Ergebnissen führt eine genauere Vergleichung der Handschrift von Brügge mit Cod. lat. 14522 der Bibliothèque nationale. Letzterer Handschrift fehlt vor allem der ausführliche Prologus. Beide Codices umspannen zwar denselben theologischen Stoff und brechen in der Inkarnationslehre ab, aber sie weichen im Texte durchweg voneinander ab. Muß man deshalb eine von diesen beiden Summen, welche den Namen Roberts von Melun tragen, als unecht betrachten? Man kommt über diese Schwierigkeit hinweg, wenn man die Texte beider Codices in größeren Partien Satz für Satz nebeneinanderhält. Es stellt sich so heraus, daß der Text der Pariser Handschrift ein Kompendium, eine kürzere Zusammenfassung des in der Brügger Handschrift uns entgegentretenden ausführlicheren Textes darstellt [3]. Im Pariser Text sind ohne Störung des Sinnes und Zu-

---

[1] Auf die beiden Handschriften des British Museum machte mich P. Augustin Daniels O. S. B. in Maria-Laach aufmerksam.

[2] Der mit fol. 1r beginnende Text der Innsbrucker Handschrift fällt mit dem Wortlaut der Brügger Handschrift von fol. 101v an zusammen.

[3] Von den gemachten Textvergleichungen sollen nur ein paar Proben gegeben werden:

Cod. Brug. 191.	Cod. Paris. 14522.
Fol. 25r:	Fol. 9r:
„Sunt autem quattuor modi cognitionum, quibus mens rationalis ad di-	„Sunt autem quattuor modi cognitionis, quibus mens rationalis ad divinam

sammenhanges alle Weitschweifigkeiten und entbehrlichen Zwischenglieder des Brügger Textes gestrichen[1]. Es ist sonach diese Pariser Handschrift ebenso wie Reg. 7 F XIII des British Museum ein Kompendium, eine Epitome von Roberts Sentenzen. In der Pariser Handschrift ist dies auch ganz klar ausgesprochen, wenn in einem Satze, der im Codex Brugensis fehlt, die Wendung vorkommt: „Quam necessario fuerit ... hucusque pro modo abbreviationis ostendimus.“[2]

Zum Schlusse dieser Ausführungen über die handschriftliche Verbreitung der Sentenzen Roberts sei noch bemerkt, daß dieses Werk, welches Oudin[3] ein „opus ob dictionis nitorem et dicendorum ordinem praelo dignissimum“ nennt, abgesehen von einzelnen kleineren von Du Boulay[4], Mathoud[5], Hauréau[6], Denifle[7] und B. Geyer[8] veröffentlichten Fragmenten, bisher ungedruckt geblieben ist[9].

---

vinam potest pervenire notitiam. Quorum duo ex gratia sunt, duo ex natura, qui sibi coniuncti mentem divina cognitione illuminant. Nihil enim proficiunt naturales, nisi ab illis adiuventur, qui ex gratia descendunt. Illorum vero, qui ex natura sunt, unus exterior est, alter interior.“	potest pervenire notitiam, duo ex natura, duo ex gratia et utrorumque unus exterior et alter interior.“
Fol. 104v:	Fol. 46r:
„At vero quod malum esse bonum sit non parva questio est, que a multis magno sudore tractata invenitur et a multis auctoritatibus plurimis et rationibus multis probatum invenitur, quod malum esse bonum sit.“	„Et quod malum esse bonum sit non parva questio est, quod tamen ex auctoritate videtur ostendi.“

[1] Hierdurch ist es möglich geworden, daß der in der Brügger Handschrift über 300 Folioblätter füllende Stoff in der Pariser Handschrift auf 155 Quartblätter zusammengedrängt wurde.

[2] Cod. lat. 14522, fol. 9r.

[3] De scriptoribus ecclesiasticis II, Lipsiae 1722, 1452.

[4] Hist. Univ. Paris. II, Paris. 1665, 585—628 772.

[5] Observationes ad Robertum Pullum (M., P. L. CLXXXVI 1015 1053f).

[6] Histoire de la philosophie scolastique I, Paris 1872, 492—494.

[7] Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters III 638.

[8] Die Sententiae divinitatis, Münster 1909, 9. Ein kleines Bruchstück ist auch abgedruckt bei M. Grabmann, Die philosophische und theologische Erkenntnislehre des Kardinals Matthäus von Aquasparta 148.

[9] Eine Edition der ganzen Sentenzen Roberts von Melun bereitet Noyon vor.

b) Systematik.

Die Würdigung der Sentenzen Roberts von Melun als einer systematischen Leistung wird in erster Linie auf den in der Brügger Handschrift uns entgegentretenden Text sich beziehen müssen, da hier die eigene Arheit unseres Scholastikers in umfangreicherer Weise als in der Innsbrucker Handschrift und in Cod. Reg. 7 G II des British Museum vorliegt. Doch auch der Text von Brügge ist ein Torso, freilich ein Torso von gewaltigen Dimensionen. Ob Roberts Sentenzen ähnlich wie später die großen Summen eines Alexander von Hales, Albertus Magnus, Thomas von Aquin, Ulrich von Straßburg, Gerhard von Bologna usw. ihre Vollendung durch die Hand des Verfassers nicht gefunden haben, oder ob uns der volle Text des Werkes handschriftlich nicht erhalten ist, läßt sich mit absoluter Bestimmtheit nicht sagen. Der Umstand, daß der Umfang der im Pariser Kompendium behandelten Gegenstände über den inhaltlichen Rahmen des Brügger Textes nicht hinausgeht, läßt uns die erstere Annahme als die wahrscheinlichere erscheinen.

Die Ausbreitung eines Werkes von solch gewaltigem Umfange, wie Roberts Sentenzen es sind, fordert vom Verfasser ein hohes Maß systematischen Sinnes. Um Übersicht und Durchsicht in diese Masse von Stoff zu bringen, um Leben und Entwicklung in die Beweisgänge zu bringen, um Wiederholungen zu vermeiden, um nicht durch Häufung von Unter- und Nebenfragen den Zusammenhang zu stören, dazu ist architektonisches Geschick, Veranlagung und Verständnis für Systematik vonnöten. Robert von Melun tritt uns als geschulter Systematiker schon am Schlusse des Prologus zum Gesamtwerk und sodann auch in der Durchführung seines Werkes entgegen. Die Aufgabe, die er sich gestellt, ist nach seinen eigenen Worten dann gelöst, wenn er die Sakramente des Alten und Neuen Testamentes — sacramentum im weiteren Sinne des Hugo von St Viktor gefaßt — in Kürze behandelt und einen Traktat über Glaube, Hoffnung und Liebe zum Abschluß gebracht hat, wenn er ein systematisches Werk geschaffen hat, welches die Vorzüge seiner Vorlagen, nämlich des Werkes „De sacramentis christianae fidei“ Hugos von St Viktor und nicht unwahrscheinlich auch der Theologia des Peter Abälard harmonisch vereinigt[1]. Er greift hier das

[1] „Meum itaque propositum completum erit, si sacramenta veteris et novi testamenti breviter percurrendo de fide et spe et caritate tractatum conclusero“ (Cod. Brug. 191, fol. 6ᵛ). Vgl. oben S. 295.

den theologischen Werken Abälards und seiner Schule zu Grunde liegende Einteilungsprinzip und einen auch von Hugo von St Viktor ausgesprochenen Gedanken auf, indem er bemerkt: „Hierin ist die Summe des menschlichen Heiles restlos enthalten. Denn wer die Sakramente empfängt, den Glauben hat und in der Liebe beharrlich ist, wird sicherlich des ewigen Heiles teilhaft werden.“[1] Die so orientierte Gesamtdarstellung der Theologie soll nicht verworren und ungeordnet, sondern in systematischer Anordnung sich verwirklichen, insofern zuerst der Inhalt der alttestamentlichen Offenbarung wegen seiner grundlegenden Bedeutung für den göttlichen Kult und seines vorbildlichen Sinnes für das Neue Testament als Ausgangspunkt des theologischen Systems dargelegt wird[2]. Unser Scholastiker ist mehr für eine innere, aus sachlichen Gesichtspunkten hervorgehende Gliederung und Anordnung, für eine äußere Einteilung, die sorgfältig an die Spitze eines neuen Abschnittes die Kapitelübersicht setzt, kann er sich wenig begeistern. Wenn er sich dieser äußeren Schablone nicht entzieht, so bestimmt ihn dazu nicht die Vernunft, sondern die schriftstellerische Mode[3]. Er begründet seinen Standpunkt näher damit, daß diesen äußeren Einteilungen, speziell bei den biblischen Büchern, viel unmotivierter Subjektivismus zu Grunde liegt, und daß die Väter, ein Augustin, ein Cassiodor u. a., diese Titel und Inhaltsverzeichnisse nicht bringen, ohne deshalb einem berechtigten Vorwurf sich auszusetzen. Weil indessen sich die Gewohnheit, solch äußere Einteilungen zu machen, eingebürgert und eine gewisse Autorität sich verschafft hat, deshalb will er der Macht dieser Gewohnheit weichen und sein Werk in Bücher und Kapitel einteilen und mit Titelüberschriften versehen. Für die Gliederung in die Hauptabschnitte oder Bücher ist die Einteilung in sacramenta veteris testamenti et novi richtunggebend. Das Werk wird sonach in zwei Bücher zerfallen. Das erste Buch, welches die sacramenta veteris testamenti zum Thema hat, beginnt mit der Abhandlung von der

---

[1] „In his enim summa salutis humane integre continetur; nam qui sacramenta susceperit fideliterque crediderit ac in caritate perseveraverit, profecto salutis eterne consors erit“ (ebd.).

[2] „Id vero non perturbate, sed ordine agendum est et a sacramentis veteris testamenti exordium sumendum, quoniam ipsum canonice scripture est principium et prima divini cultus institutio novique testamenti prefiguratio“ (ebd.).

[3] „Huic vero opusculo titulos prescribere ipsumque titulis interpositis distinguere magis me compellit consuetudo quam ratio. Quod namque arbitrio cuiusque relinquitur, magna imprudentia est“ (fol. 8v).

Weltschöpfung und reicht bis zur Inkarnationslehre. Das zweite Buch erörtert die sacramenta novi testamenti mit der Inkarnationslehre als Ausgangs- und der Eschatologie als Schlußpunkt. An diese Skizze für den Aufriß des ganzen Werkes reiht sich unmittelbar die Kapitelübersicht des ersten Teiles vom ersten Buch.

Diese in der Einleitung ausgesprochenen systematischen Richtpunkte sind bei der Ausarbeitung des Gesamtwerkes von Robert im Auge behalten worden, ohne daß er jedoch pedantisch und kleinlich zu Werke gegangen ist. Die durch den Gesichtspunkt sacramenta veteris et novi testamenti gegebene Haupteinteilung ist mit einer selbständig vom Autor erdachten Hauptgliederung kombiniert. Diese Principalis enumeratio umfaßt die fünf Grundfragen: Warum ist der Mensch erschaffen, wie ist er erschaffen und ursprünglich ausgestattet worden, wie ist er in die Sünde gefallen, auf welche Weise ist er wiederhergestellt worden?[1] Auf diese weitmaschigen Einteilungsgründe kommt er zu Beginn neuer Abschnitte zurück, um sich wegen gemachter Digressionen zu rechtfertigen und um den Zusammenhang der Gedankengänge wieder in Erinnerung zu bringen. Dabei kommt auch sein Streben, den ordo enumerationis nicht umzustoßen, zum Ausdruck[2].

Wenn wir nun an der Hand der Handschrift von Brügge das System dieser Sentenzen in kurzer Überschau uns vorführen wollen, so steht an der Spitze (fol. 1^r—8^v) die Einleitung, deren hervorragende Bedeutung für die Geschichte der scholastischen Methode alsbald uns näher beschäftigen wird. Der erste Teil des ersten Buches — beide Bücher sind in partes geteilt — umfaßt 30 Kapitel (fol. 8^v bis 20^v), von denen 18 in teilweise recht interessanten Ausführungen Fragen der biblischen Einleitung besprechen[3]. Das 18. Kapitel,

---

[1] „Sunt autem quinque in prima et principali enumeratione proposita. Hec sunt: quare homo creatus, qualis factus et qualiter institutus, quomodo lapsus et qualiter restauratus" (Cod. 297 Innsbruck, fol. 25^v. Cod. Brug. 191, fol. 119^v).

[2] „Unum vero, que in principali enumeratione suscepti tractatus proposita sunt, quantum valui, certificavi et a dubitatione quantum potui absolvi i. causam creationis hominis et nonnulla que ad eiusdem cognitionem necessaria sunt visa subnectendo. Et ideo ne enumerationis ordo perturbetur, quod secundum enumeratione tenet locum, secundo loco in tractatum est assumendum et qualis homo factus sit diligenti investigatione est prosequendum" (Cod. 297 Innsbruck, fol. 91^r. Cod. Brug. 191, fol. 164^v).

[3] Z. B. c. 1: De hoc quod vetus testamentum novum in doctrina convenienter precessit; c. 2: De hoc quod vetus testamentum conveniens testimonium est novi; c. 4: De hoc quod pium est anime veritatem inquirere et de studiis cognoscende

welches schon durch seinen Titel: „De differentia operis conditionis et reparationis", die Inspirationen Hugos von St Viktor verrät, bildet die Überleitung zur Abhandlung über das Hexaëmeron, dem der Rest dieses ersten Teiles geweiht ist. Der zweite Teil (fol. 20^v—25^r), welcher nur neun Kapitel umfaßt, geht auf die Ursache der Schöpfung ein und nimmt nach beachtenswerten allgemeinen Erwägungen über die Metaphysik der Ursachen die Trinitätslehre in Angriff[1]. Auch die 33 Kapitel des dritten Teiles (fol. 25^r—36^r), die 28 Kapitel des vierten Teiles (fol. 36^r—43^r), die 59 Kapitel des fünften Teiles (fol. 43^r—57^r) und die 52 Kapitel des sechsten Teiles (fol. 57^r—68^v) sind ausschließlich der Trinitätslehre gewidmet. Die Abhandlung über das Verhältnis zwischen den antiken Philosophen und dem Trinitätsdogma gemahnt an Abälard[2]. Diese weitausgedehnten Untersuchungen über die Trinitätslehre verraten allenthalben hohe spekulative Begabung und eine stellenweise auch in Subtilitäten sich versuchende dialektische Schärfe und Schulung. Pars 7 (fol. 68^v—84^r) hat in 73 Kapiteln zum Thema die Macht, Weisheit und Güte Gottes[3]. Die göttliche Weisheit in ihren verschiedenen Betätigungen bzw. Benennungen bildet das Spezialgebiet des achten Teiles (fol. 84^r bis 101^v), der in 117 Kapitel zerfällt[4]. Die 102 Kapitel der Pars nona (fol. 101^v—119^v) vertiefen sich in die Lehre vom Willen Gottes[5]. Der zehnte Teil (fol. 119^v—133^v) führt in 94 Kapiteln die Lehre von den Eigenschaften Gottes (Unveränderlichkeit, Allgegenwart und Ewigkeit) fort und bringt namentlich über Zeit und Ewigkeit für die damalige Zeit beachtenswerte Erwägungen[6]. Mit dem

veritatis (mit der Kürzung dieses Kapitels beginnt Cod. lat. 14522 der Pariser Nationalbibliothek); c. 11: De occasione et causa, quare vetus testamentum in grecam linguam sit translatum; c. 12: De distinctione librorum novi testamenti et de causa, quare in eis nihil contineatur, quod non sit recipiendum, et de hoc quod scripture sanctorum expositorum tante non sunt auctoritatis."

[1] Das erste Kapitel trägt die Überschrift: „De primis rerum causis earumque differentiis ad alias causas" (fol. 20^v).

[2] L. 1, p. 2, c. 8: „Auctoritates philosophorum de trinitate. Hermes mercurius. Plato" (fol. 23^v).

[3] „Septima vero pars huius operis de potentia dei eiusque sapientia ac bonitate disserenda tractat" (fol. 68^v).

[4] „Octava partis disputatio circa sapientiam dei tota consistit, que secundum diversos modos quibus res ei subiecte sunt diversis nuncupatur nominibus sc. scientia et prescientia et aliis que supponuntur" (fol. 84^r).

[5] „Pars nona de voluntate dei disserit" (fol. 101^v).

[6] C. 61: An motus temporalis deus capax esse possit (fol. 128^v); c. 62: An verbum hoc: sum, es, est temporis sit significativum quando dicitur: deus fuit,

elften Teile (fol. 133v—162r) verläßt Robert von Melun das Gebiet der spekulativen Gottes- bzw. Trinitätslehre und bietet in 219 Kapiteln eine ungemein ausführliche Engellehre. Mit dem nächsten Teile beginnt unser Scholastiker die Behandlung des zweiten Hauptpunktes seiner enumeratio principalis: „Qualis homo factus sit", und gibt eine 194 Kapitel umfassende Lehre von der Natur des Menschen (fol. 162r—185v), welche für die Kenntnis der metaphysischen Psychologie des 12. Jahrhunderts von nicht geringem Interesse sein dürfte[1]. Der hierauf folgende Teil ist in der Innsbrucker wie in der Brügger Handschrift als „prima pars secunde partis principalis enumerationis" bezeichnet und gibt in 122 Kapiteln Untersuchungen darüber, wie das Leben des Menschen sich gestaltet hätte, wenn er nicht gesündigt hätte (fol. 185v—199r). Hieran reiht sich als „secunda pars secunde partis principalis enumerationis" eine volle 337 Kapitel umfassende Darlegung der Lehre von der Prüfung der Stammeltern, von ihrer Versuchung und vom Sündenfall mit seinen Folgen (fol. 199r—239r). In diesem Teile hören die Kapitelüberschriften auf. Es stehen nur noch am Rande Zahlen, welche die Reihenfolge der Kapitel äußerlich anmerken. Es folgen noch zwei Teile, welche die Lehre von den sacramenta veteris testamenti abschließen, von denen der eine in 162 Kapiteln über die Erbsünde, der andere in 115 Kapiteln über die lex vetus in ihrem Verhältnis zur lex nova handelt. Damit ist die Überleitung zum zweiten großen Hauptthema der Dogmatik Roberts, zur Behandlung des opus reparationis, welches Inkarnationslehre, Sakramentenlehre und Eschatologie umfassen sollte, gegeben. Auf fol. 272v beginnt die Inkarnationslehre[2], da ja das Neue Testament mit dem Geheimnis der Menschwerdung seinen Anfang nimmt. In den Eingangsworten zur Inkarnations-

---

deus est (fol. 128v); c. 63: De intellectu harum locutionum: deus fuit, deus est, deus erit (fol. 128v); c. 64: An verum sit deum in tempore presentem esse, quia in omni tempore est (fol. 129r).

[1] Es seien folgende Kapitel hervorgehoben: c. 1: De excellentia forme corporis humani; c. 5: De diversorum opinionibus de hominis compositione habitis; c. 6: Quare anima humana substantia sit incorporea; c. 8: In quibus anima humana maxime distat a corporis natura; c. 9: De ratione immortalitatis anime humane. Es handeln noch die Kapitel 10—15 über die Unsterblichkeit der Menschenseele.

[2] „Ipsum namque novum testamentum a ipso incipit mysterio incarnationis. Inquit enim Mattheus: Liber generationis Iesu Christi filii david, filii abrahe. Et bene a generatione Iesu Christi novum testamentum incipit, per quam fit reparatio generis humani. Quare et vetus initium sumpsit a generatione celi et terre, per quam conditum est genus humanum" (fol. 272v).

lehre ist auch die Sakramentenlehre angekündigt. Die Handschrift von Brügge bringt noch 196 Kapitel christologischen und soteriologischen Inhalts und bricht schon vor Ende der Inkarnationslehre ab.

c) Glauben und Wissen.

Robert von Melun hat zu Beginn seiner Trinitätslehre über das Verhältnis von Glauben und Wissen prinzipielle Erörterungen angestellt. Er betont sogleich am Anfang dieser Darlegungen das intellektualistische und sittliche Moment im Glauben. Der Glaube ist weder blind noch etwas Unfreies, Aufgezwungenes. Ein Glauben ohne Betätigung des Denkvermögens und der menschlichen Freiheit ist unmöglich. Bezüglich der Funktionen des Denkens und Wissens, welche mit dem Glauben in Beziehung stehen, stellt er zunächst folgende fest: Es gibt ein Wissen, eine Vernunfteinsicht, zu welcher der Glaube führt, welche aber nicht zum Glauben führt. Es gibt aber auch ein Wissen, eine Vernunfteinsicht, welche zum Glauben führt, ohne welche man den Glauben schlechterdings nicht haben kann. Dieses letztere Wissen ist das Verständnis, die richtige Auffassung der Worte, mit welchen der Glaube verkündigt und gelehrt wird.

Robert von Melun unterscheidet alsdann eine dreifache intelligentia, ein dreifaches Wissen in Bezug auf die übernatürliche Wahrheit. Das erste ist die intelligentia verborum, das richtige Verständnis der Worte, mit denen die Glaubenswahrheit uns vorgelegt wird. Das zweite Wissen ist die intelligentia rei et speciei, das Schauen dieser übernatürlichen Wahrheitsinhalte in der himmlischen Seligkeit. Dieses Wissen hebt den Glauben auf. Wir schauen im Himmel das, was wir hienieden glauben. Die dritte Form des Wissens ist die durch den Satz „Crede et intelliges“ charakterisierte, hienieden mögliche Einsicht der durch den Glauben erleuchteten Vernunft in den Offenbarungsinhalt. Zu diesem Wissen gelangt man auf dem Wege des Glaubens. Der Glaube ist Ursache für ein tieferes Eindringen in die übernatürlichen Geheimnisse. Diese intelligentia, diese dritte Form der Vernunfteinsicht in die Glaubenswahrheit, ist nichts anderes als die auf den Glauben sich stützende Wissenschaft, welche uns die hinreichende Fertigkeit und Fähigkeit gibt, über die Glaubenswahrheit uns Rechenschaft zu geben und hierüber andern Rede und Antwort zu stehen. Robert von Melun gibt mit diesen Worten, welche an die Anfangsworte der Hugo von St Viktor zugeschriebenen „Summa sententiarum“ an-

klingen[1], eine Begriffsbestimmung der spekulativen, der scholastischen Theologie.

Nach dieser Dreiteilung der intelligentia betont unser Scholastiker noch einmal eindringlichst den intellektualistischen Charakter des Glaubens. Der Glaube selbst, der Glaubensakt ist eine Erleuchtung des Geistes, welche die Unwissenheit verscheucht. Es kann keinen Glauben geben, ohne daß dabei das, was geglaubt wird, auch erkannt wird. Etwas, was in keiner Weise erkannt wird, kann auch nie und nimmer geglaubt werden[2]. Robert von Melun schließt sich in diesen Ausführungen über Glauben und Wissen den Gedankengängen Augustins und Anselms von Canterbury, dem Arbeitsprogramm des „Credo, ut intelligam" an. In der Betonung des intellektualistischen Charakters des Glaubens, in der Hervorhebung des inhaltlichen Verständnisses beim Zustandekommen des Glaubensaktes erinnern Roberts Darlegungen an Hugo von St Viktor, gehen aber an scharfer Präzisierung des Standpunktes über Hugo hinaus.

---

[1] „De fide et spe, quae in nobis est, omni poscenti rationem reddere, ut ait Petrus" etc. (M., P. L. CLXXVI 41). — „Prompta et sufficiens reddende rationis creditorum scientia" (Cod. Brug. 191, fol. 22r).

[2] „Fides autem nec ceca est neque coacta, ut vel non intelligentes credant vel nolentes. Neque istud dico, quin vere dictum sit: crede et intelliges. Nam ad quandam intelligentiam fide pervenitur et non illa intelligentia ad fidem. Est tamen intelligentia quedam, sine qua ipsa fides non potest a quocumque haberi i. intelligentia verborum, quibus ipsa fides predicatur. . . . Est enim intelligentia tripartita: una verborum, quibus ipsa fides predicatur, sine qua ipsa fides numquam potest haberi. Est vero altera rei et speciei, circa quam fides numquam potest esse, que in futuro erit, ubi quod credimus videbimus. Alia illa est, de qua nunc agimus et pro qua scriptum est: crede et intelliges. Nam ad intelligentiam credendo pervenitur et non ad fidem intelligendo. Est quippe fides causa cuiusdam intellectus et non ille causa fidei. Hic enim intelligentia appellatur prompta et sufficiens reddende rationis creditorum scientia, quam per fidem quisque meretur. Fides tamen ipsa quedam illuminatio mentis est ignorantiam infidelitatis expellens. . . . Non est ergo fides absque eius cognitione quod creditur. Unde id quod omnino ignoratur nulla ratione creditur nec etiam ab invito aliquo modo fides habetur" (Cod. Brug. 191, fol. 22r). — Eine Kürzung dieses Textes gibt Cod. lat. 14522 der Bibliothèque nationale fol. 8v: „Fides autem nec ceca est nec coacta, ut vel non intelligentes credant vel nolentes. Neque istud dico, quin vere dictum sit: crede et intelliges. Est enim intelligentia tripartita. Una verborum, quibus ipsa fides predicatur et sine qua non habetur, alia rei et speciei, cum qua fides esse non potest, que in futuro erit, ubi quod credimus videbimus, alia est, de qua nunc agimus et pro qua scriptum est: crede et intelliges, que est prompta et sufficiens reddende rationis creditorum scientia, quam per fidem quisque meretur. Fides tamen ipsa est quedam mentis illuminatio ignorantiam infidelitatis expellens."

d) Äußere Technik.

Über die äußere Technik, welche Robert von Melun bei einzelnen Detailuntersuchungen seiner Sentenzen in Anwendung bringt, können wir uns hier ganz kurz fassen, da alsogleich die Analyse seines Prologus hierüber reichliches Licht verbreiten wird. Wir brauchen die Arbeitsweise und Arbeitsgrundsätze dieses Scholastikers nicht erst mühsam aus seinen Werken abzuleiten, wir sind vielmehr in der glücklichen Lage, aus seiner Feder umfassende Äußerungen prinzipieller und kritischer Art über wissenschaftliches Arbeiten zu besitzen.

Die Arbeits- und Darstellungsweise in Roberts Sentenzen ist diejenige eines Denkers, der in die Tiefe geht und gerade in der Behandlung und Beleuchtung schwieriger Probleme seine Denkenergie erproben will. Dem ganzen Werke liegt, wie er selbst sich gelegentlich äußert, die Absicht zu Grunde, die dunkleren und schwierigeren Stellen der Heiligen Schrift aufzuhellen und der Fassungskraft auch des Durchschnittstheologen näher zu bringen[1]. Er will, soweit als möglich, sichere Erkenntnisse vermitteln und die auftretenden Zweifel und Einwürfe beseitigen[2]. Zu diesem Zwecke zerlegt er größere Stoffe und Hauptfragen in kleinere Abschnitte und Fragen und sucht schwierige Sätze und Aussprüche durch möglichst allseitige Untersuchung in ihrer wahren Bedeutung klarzulegen. Er ruht und rastet nicht, bis er z. B. über den Sinn des paulinischen Satzes „Deus vult omnes homines salvos fieri“ (1 Tim 2, 4) sich zur Klarheit durchgerungen[3]. Bei solchen Detailuntersuchungen nimmt er auch auf zeitgenössische Lösungen Rücksicht und teilt dabei oft wenig schmeichelhafte Prädikate aus[4]. Reichlichen Gebrauch macht unser

---

[1] „Suscepti operis propositum, cuius intentio est docere ea, per que loca sacre scripture obscuriora intelligentie minus capacium aliquatenus evidentiora fiant“ (Cod. 297 Innsbruck, fol. 46v).

[2] „Quantum valui certificavi et a dubitatione quantum potui absolvi“ (ebd. fol. 91r).

[3] L. 1, p. 9, c. 65: „Quod ille expositiones, quas quidam faciunt de hac auctoritate: deus vult omnes salvos fieri non adimunt locum questioni de inexpletione voluntatis dei proposite“; c. 66: „Quod non convenienter hanc auctoritatem exponant: deus vult omnes homines salvos fieri qui eam ita exponunt: deus approbat, quod omnes salvi sint“; c. 67 und c. 68 lehnen die Deutung des velle = consulere und precipere ab; c. 69: „Quod quorumdam catholicorum doctorum expositione ostendi potest hanc vocem ‚vult‘ in hac auctoritate: deus vult omnes salvos fieri proprie positam“ (ebd. fol. 16r—17v).

[4] „Quam inefficax illa sit quorumdam ratio“ (ebd. fol. 18r). „Quam frivola sit nec auditu digna quorumdam ratio“ etc. (ebd. fol. 29v). „De culpabili responsione“ etc. (ebd. fol. 57v).

Scholastiker von der Dialektik, vor allem der Sprachlogik, wobei er jedoch vor dem Übermaß sich hütet und hervorhebt, daß die Sätze der Dialektiker auf theologischem Gebiete keine unbedingte Geltung beanspruchen dürfen[1]. Bei der Lösung der Fragen tritt uns allenthalben ein methodisches Verfahren entgegen. Die distinctio bildet die Unterlage der befriedigenden solutio[2]. Gerne wird für eine quaestio eine solche Lösung angestrebt, welche auch Licht über eine Reihe weiterer Fragen verbreitet[3]. Allenthalben läßt die äußere Technik, welche Robert von Melun handhabt, die Einwirkung der durch das Bekanntwerden des ganzen Organons verfeinerten Disputationsmethode erkennen.

In der Verwertung der auctoritas verbindet unser Theologe überall eine besonnene Selbständigkeit mit aufrichtiger Hochschätzung dessen, was die Väter geleistet. In hohen Ehren hält er Augustin, dieses „lumen ecclesie de tenebris gentium ad fidem vocatum“[4]. Mit Anerkennung redet er auch von den Schriften des Boethius, „viri in philosophia perfectissimi atque in fide catholica probatissimi“[5]. Auch das, was die heidnische Philosophie an Wahrheit verarbeitet hat, darf in den Dienst der Theologie gezogen werden[6]. Plato wird als „summus in philosophia philosophorum Plato in suo illo excellentissimo opere Timeo“[7] zitiert. Doch wird auch einer Überschätzung der heidnischen Philosophie vorgebaut[8].

Dies sind nur einige Striche über Roberts wissenschaftliche Arbeitsweise und Arbeitsgrundsätze. Ein vollständiges Bild hiervon wird uns der Prolog zu Roberts Sentenzen geben.

---

[1] „Locutiones sacre scripture illi rationi dialecticorum subiecte non sunt, qua reprehendunt locutionem, in qua vox omnis harum significationum cum verbo eiusdem numeri copulatur“ (Cod. 297 Innsbruck, fol. 20r).

[2] „Queritur ergo, an perfecti an imperfecti creati sunt (sc. angeli). Ad huius interrogationis responsionem faciendam distinguendum est, quibus modis perfectum et imperfectum dici soleat“ (ebd. fol. 57v).

[3] „Huius autem questionis solutio non solum presentem questionem absolvit a dubitatione, verum etiam omnes supra positas. Nam ab una sola radice totum quod superius quesitum est originem ducit, qua eradicata nihil dubitationis remanebit“ (ebd. fol. 36v).

[4] Ebd. fol. 132v. [5] Ebd. fol. 115r.

[6] Vgl. Grabmann, Geschichte der scholastischen Methode I 59.

[7] Cod. Brug. 191, fol. 20v.

[8] „Qui autem sic disserunt, sapientiam Platonis sequuntur et huius mundi que animalis est et non percipit ea, que spiritus sunt dei“ (Cod. 297 Innsbruck, fol. 70v).

e) Kritik methodischer Zeitströmungen im Prolog der Sentenzen Roberts (Cod. Brug. 191).

Es ist wissenschaftliche Gepflogenheit mancher, daß sie zu sehr mit Detailuntersuchungen sich befassen und durch dieses übermäßige Verweilen bei einzelnen Fragen den Gesichtspunkt der systematischen Übersicht und Zusammenfassung aus dem Auge verlieren. Andere verfallen in das Gegenteil und haben so ausschließlich die Summa, d. h. das kompendiöse, zusammenfassende Wissen, im Auge, daß sie die gründliche Spezialuntersuchung gänzlich außer acht lassen. Auf dem Wege solch oberflächlicher Allgemeinheiten wird kein gediegenes System zustande kommen können. Was ist nämlich die Summa ihrem wahren Wesen nach anderes als die gedrängte Zusammenfassung der Ergebnisse der Spezialforschung? Wo Unklarheit und Unsicherheit in den Einzelfragen herrscht, da kann unmöglich eine brauchbare Gesamtdarstellung zum Vorschein kommen. Eine solche Form eines von Detailkenntnissen unberührten kompendiösen Wissens verdient nicht den Namen Präzision, es ist dies nur ein Trugbild der Kürze. Eine solche Kürze ist viel schlimmer als die Weitschweifigkeit. Wenn eine solche kompendiöse Darlegung auch dem Fehler der Ablenkung auf Nebenfragen entgeht, so benimmt sie doch dem Geiste die Liebe zur Wissenschaft und erfüllt ihn mit unklaren Vorstellungen, die den Aufstieg zu tieferen Studien hemmen. Der Geist wird in Fesseln gelegt, einem selbsttätigen, tieferen Nachdenken wird der Weg versperrt. Das Ende ist Müßiggang, gänzliches Schwinden wissenschaftlichen Sinnes und wissenschaftlicher Initiative[1].

---

[1] „Nonnullorum scribendi consuetudo est, ut in singulis immorentur quorum summam se prosecutoros esse pollicebantur; quo fit, ut nec in singulis quantum oporteret diligentes sint nec in summa satis compendiosi. Alii vero in scribendo alium sequuntur morem, qui sic summe intendunt, quod singulorum mentionem non faciunt omnino. Qua de re evenit summe illorum parvam vel nullam fieri doctrinam, que intacta pretereuntur. Quid enim summa est? Nonnisi singulorum brevis comprehensio. Ubi ergo singula inexplicata relinquuntur, ibi eorum summa nullo modo docetur; singulis namque ignoratis summam sciri impossibile est, siquidem summa est singulorum compendiosa collectio, quia nec summam docet qui singula pretermittit nec ad summe pervenit doctrinam, qui singulorum negligit cognitionem. Neque enim brevitas est in hoc genere docendi, sed fallax brevitatis similitudo. . . . Animum ab amore discipline prorsus alienat tantaque tenebrarum obscuritate involvit, quod postea vix ullo conamine ad haustum evidentioris doctrine emergere valet. . . . Duplici ergo detrimento incommoditas brevitatis mentem aggravat, quia et amorem cognitionis excludit et viam exercitationis intercludit, odium quoque veritatis animo ingerit necnon in teporem atque torporem omnis ignavie, omnis desidie, omnis socordie convertit“ (Cod. Brug. 191, fol. 1r).

Eine zweite wissenschaftliche Zeitkrankheit, mit welcher Robert von Melun in sehr ernsten, fast bittern Worten abrechnet, ist die kindische, schablonenhafte Rezitation und Reproduktion der Glossen zur Heiligen Schrift mit Hintansetzung selbständiger Hineinversenkung in die tiefere Gedankenwelt der Offenbarung. Dieses oberflächliche populäre Verfahren entspricht dem geistigen Niveau solcher, die bloß Blätter und keine Früchte des theologischen Denkens vorlegen, und wird den wissenschaftlichen Bedürfnissen Fortgeschrittener mit nichten gerecht. Wie man nämlich bei der Darreichung leiblicher Nahrung einen Unterschied machen muß zwischen dem zarten Kindesalter und der Vollkraft und Reife des Erwachsenen, so muß man auch beim Unterricht mit pädagogischem Takt den Fortgeschrittenen und Vorwärtsstrebenden vom Neuling und Anfänger trennen. Dem letzteren dürfen noch keine schwierigen Probleme vorgelegt werden, deren Gewicht den Geist eher erdrücken als wissenschaftlich anregen würde. Umgekehrt darf man auch den Fortgeschrittenen nicht oberflächliche und seichte Doktrinen vorlegen, da dadurch eine tiefere und gründliche Einführung in schwierige wissenschaftliche Fragen und Erkenntnisse ausgeschlossen wäre.

Nun entwirft unser Scholastiker ein ziemlich düsteres Bild von dieser seichten Lehrweise. Mit ganz platten Wahrheiten, so klagt er, und mit banalen Fragen beschäftigen wir uns Tag und Nacht. Ist es nicht himmelschreiender Zeitverlust, wenn man sich die Fertigkeit erwirbt, den Rezitator von Skripten zu machen und nur genau zu wissen, wo alles schwarz auf weiß steht. Wie kann solch ein Rezitator sich den Namen der Wissenschaft anmaßen, da doch weder die allgemeine Auffassung noch der wissenschaftliche Standpunkt der Schule solch ein Können des Namens der Wissenschaft und des akademischen Katheders für würdig und wert erachtet[1]. Es fehlt einer solchen

[1] „Est vero preter hoc novum docendi genus nuper exortum, immo puerile recitandi studium populari favore quorumdam folia fructuum tegentia querentium immoderate elevatum. Iam enim more porcorum pruriginis totum invasit gregem. ... Quanta enim corporalis alimonie differentia opus est in tenera puerilis etatis infantia nutrienda ac maturitate iuveni vel roborem procuranda, tanta nimirum et multo maior non parva diligentia est observanda in eruditione prime institutionis novellarum mentium et in consummatione ad ulteriorem locum discipline provectorum. Nam ut teneris animis maiore difficultate implicita committenda non sunt, quia eos pondere gravitatis obruerent potius quam instruendo intelligentiam prepararent et inanium foliorum fallaci decore perstringerent magis quam ad investigationem profundorum excitarent. ... Nam circa ea que plana sunt et fere omnibus patent die ac nocte invigilamus totumque studendi spatium consumimus

Arbeitsweise das, was die Seele der Wissenschaft ausmacht, nämlich der scharfe kritische Blick, der dort, wo Zweifel und Dunkel herrscht, Licht schafft und der dort, wo scheinbar alles klar liegt, die Schwierigkeiten entdeckt und feststellt. Es ist der Zweifel ein Fortschrittsprinzip der Wissenschaft. Er zeigt uns die Lücken und die Ergänzungsbedürftigkeit unseres Wissens und spornt uns so zur wissenschaftlichen Forschung an [1]. Die genannten recitatores aber studieren nicht, sondern wollen nur für Studierende, für Forscher gehalten werden; sie lesen auch nicht, um ein tieferes Verständnis zu erringen. Es ist ihnen viel lieber, nichts verstanden als nichts gelesen zu haben. Die Vorlesungen dieser Sorte von Lehrern sind, da sie jeden tieferen Eindringens entbehren, fruchtlos [2]. Sie legen das Schwergewicht auf die Quantität des gelesenen Stoffes. In Sturmeseile durchrasen sie das Alte und Neue Testament samt den Erklärungen hierzu und stoßen hierbei auf keine Zweifel und Schwierigkeiten. Sie wollen lieber alles schlecht als nur etwas gut wissen; sie ziehen es vor, überall flüchtig statt irgendwo gründlich zu sein. Und doch soll man gemäß dem Ausspruch des Fürsten der Ethiker nur wenig lesen und dies oftmals überdenken. Wer überall ist, der ist nirgends zu Hause. Diese alles wissenden Rezitatoren gleichen den Reisenden, die viele Herbergen, jedoch keinen bleibenden Wohnsitz haben [3]. Wie kann denn bei solchen von einem tieferen Verständnis

---

et propemodum consumimur licet nec consummemur nec consummemus. Quid enim est nisi consummationis consumptio nocturnis lucubrationibus ac diurnis sudoribus solam scriptorum recitationis facultatem adquirere et, ubi scripta sunt nominatim scire, assignare? Qua vero ratione eum scientia preditum dicemus qui in ea tantum abundat facultate, quam nec usus communis nec eruditio scolaris umquam in scientiarum numerum admisit, nec doctoris cathedra dignum iudicavit, sed recitatorem fore habendum statuit qui in tali facultate ceteris prevaluit" (fol. 1r). Am Rande steht die Notiz: „De his qui studiis legendi et recitandi auctoritates intendunt et non intelligunt."

[1] „Quomodo enim plene doctoris exsequitur officium qui dubia non certificat neque que certa esse videntur quid in se dubitationis contineant inquisitione rationabili exquirit? . . . Sunt nempe nonnulla dubitationis commoda, que scientie omnino expers non est, quoniam quod nescit se nescire intelligit, qua nulla scientia utilior est et quod abesse cognoscit, ut inveniatur, nec pigram diligentiam adhibet" (fol. 1r).

[2] „Nam non student, sed studiosi haberi appetunt neque legunt, ut intelligant, quia malunt non intellexisse quam non legisse; non enim vitio ducunt legere et non intelligere. . . . Quia ergo nulla bene leguntur aut audiuntur que non intelliguntur nulla lecta vel audita, si non sint intellecta, sufficere possunt" (fol. 1r).

[3] „Sed quomodo eos arguere aliquis audebit qui die ac nocte absque ulla intermissione lectionis instant atque utriusque testamenti paginam transcurrunt

die Rede sein, die kaum Anordnung, Zahl und Namen der von ihnen mit solchem Selbstgefühl ausgelegten Bücher kennen. Die Oberflächlichkeit dieser Lehrer zeigt sich in voller Lächerlichkeit, wenn sie wirklich Fragen und Probleme aufrollen wollen. So ist in diesen Kreisen ernsthaft die Frage erwogen worden, ob Esdras vor Moses oder Moses vor Esdras gewesen sei[1]. Der Hauptfehler ist eben die Vernachlässigung der Text- und Quellenstudien und die ausschließliche Beschäftigung mit den Glossen. Man hat den Schwerpunkt des wissenschaftlichen Forschens vom Problem auf die (vermeintliche) Lösung, vom auszulegenden Text auf die Auslegung, vom Dunkeln und Schwierigen auf das Offenkundige und Banale, vom Zweifelhaften auf das Unzweifelhafte, vom tieferen Sinn auf die oberflächliche Deutung, vom Stoff auf das Werkzeug und die Routine, vom Primären auf das Sekundäre, vom Text auf die Glosse verlegt[2].

Dieser einseitigen Bevorzugung der Glossen unter Zurücksetzung des Textes, dieser gänzlichen Umstülpung der Lehrmethode[3] rückt nun unser Scholastiker in längeren Darlegungen scharf zu Leibe.

---

eorumque expositiones a principio usque ad finem crebro revolvunt, a minimis inchoantes sine mora ad summos utpote nullum obstaculum invenientes conscendunt. Malunt quippe omnia scire quam aliquid et ubique esse quam alicubi, admonitionis principis ethicorum nescii, amicum ad studium perfectum adhortantis. Inquit enim: Memento, ut pauca legas eademque frequenter revolvas. . . . Nam qui ubique est, nusquam est. . . . Unde non immerito peregrinantibus conferri possunt, qui multa habent hospitia et nullas domos, quos iugis vagatio et crebra locorum mutatio nec alios cognoscere nec ab aliis cognosci sinit" (fol. 1v).

[1] „Quomodo enim quidquam eos intellexisse credendum est, qui librorum, quorum se non solum auditores, sed etiam diligentissimos expositores esse iactitant, ordinis, numeri nominumque sunt ignari. Unde et sepe de his secundum eorum arbitrium graves generant questiones, quarum unam ad virum nostri temporis doctissimum delatam audivi; ad quam proponendam hii qui ceteris prestare videbantur convenerant, qui non solum solventis discipuli essent, verum etiam iudices. Fuit autem hec questio: quis quem precesserit Esdras Moysen an Moyses Esdran" (fol. 1v).

[2] „Omne quippe inquisitionis studium a questione ad argumentum, ab exponendo ad expositionem, ab occulto ad manifestum, ab arduo ad planum, a dubitabili ad indubitatum, ab intellectu ad sensum, a materia ad instrumentum, a principali ad secundarium, i. e. a textu et serie ad docendum susceptis ad glossas se convertunt" (fol. 1v). Am Rande steht hier: „De his qui textum negligentes glossis intendunt."

[3] „Ordinis namque doctrinalis magna confusio est et discipline intolerabilis perturbatio secundarium principali adaequare, nedum anteponere: quod ab his fieri qua ratione negabitur, qui textu et serie legendorum librorum postpositis, totam lectionis operam in studio glossularum expendunt" (fol. 1v).

Er hebt zunächst hervor, daß dieses Studium der Glossen keineswegs conditio sine qua non der intelligentia textus sei. Es kann nach seiner Auffassung dieses Glossenstudium ganz wohl bestehen oder fehlen, ohne daß damit das tiefere Textverständnis gegeben oder beseitigt ist. Die intelligentia textus kann ganz gut vorhanden sein, ohne daß eine Kenntnis der Glossen vorhanden ist. Man kann wahrlich jemand nicht schon deswegen als einen gediegenen Kenner der Psalmen und der Paulinen hinstellen, weil er die Glossen liest und mechanisch angibt, wo diese Glossen zu lesen sind[1]. Darüber dürfen wir uns auch nicht durch eine falsche Zeitströmung und Mode hinwegtäuschen lassen, welche diese Glossisten ungebührlich feiert und unverdienterweise auf den Katheder erhebt.

Solch oberflächliche Art des Lehrens steht in grellem Kontrast zu einer richtigen und methodischen Lehrweise. Diese richtige Methode besteht darin, daß der Lehrer Materien, die weniger Schwierigkeiten bieten, rascher erledigt, daß er weiterhin ganz klare und leichtverständliche Gegenstände dem Schüler überläßt und hingegen dunkeln und verwickelten Problemen größere Sorgfalt zuwendet[2]. Es zeugt von einem gänzlich getrübten und verkehrten Urteil der Schüler, wenn sie allgemein einen für einen tüchtigen Professor halten, der pedantisch die Glosse abteilen, punktieren und bezeichnen kann, aber von einem tieferen Textverständnis keine Ahnung hat[3]. Und doch ist der Zweck der lectio die intelligentia textus, die man sententia heißt. Derjenige liest über die Heilige Schrift nicht richtig vor, der nicht auslegt, was die Heilige Schrift sagen will. Die Vertrautheit mit dem tieferen Sinn und Zusammenhang, mit der sen-

---

[1] „Non ergo glossularum scientia remota textus intelligentiam tollit nec posita eam statuit. . . . Non itaque aliquem arguere possumus aut psalterium nescire aut apostolum non intelligere aut ad eorum doctrinam non sufficere, qui nec glossas legit nec ubi legi debeant docet; nec hec sufficit ratio ad asserendum aliquem aut psalterium scire aut apostolum intelligere vel ad eorum doctrinam sufficere, quia glossas legit, aut ubi legende sint, distinguit“ (fol. 1ʳ).

[2] „Quis enim timore ignorantie hoc docendi formidaret officium, in quo id agere quod doctoris esse constat, reprehensione dignissimum censetur, i. e. ea que non multum dubitationis habent modica expositione transcurrere et que perspicua sunt auditoris ingenio relinquere ac circa maioris obscuritatis ambiguitatem involuta diligentius consistere? Quem morem docendi quasi detestabilem illi fugiunt qui ultra sensibus subiecta rationem extendendam esse nesciunt“ (fol. 1ᵛ u. 2ʳ).

[3] „Contendunt vero saepe et multum acute, an glossa . . . apte punctetur, convenienter assignetur. Ad quod qui sufficit omnium fere iudicio in lectione perfectissimus habetur, licet in sententiis ei nomen perfectionis non concedatur. Quam ceci iudices qui aliquem in lectione perfectionem habere posse existimant, qui in

tentia der Schrift ist der Gradmesser für den Stand der Schriftkenntnis und der theologischen Durchbildung. Wo aber alles auf die Rezitation der Glossen abzielt, da ist diese sententia eine terra incognita. Seiner Polemik gegen die ungebührliche und unmethodische Bevorzugung der Glosse sucht unser Scholastiker Nachdruck und Unterlage dadurch zu verleihen, daß er eine prinzipielle Untersuchung über die durch die einzelnen theologischen Schriftgattungen dargestellten Grade der auctoritas anstellt und danach ein Urteil über die den Glossen zukommende Autorität abgibt. Er vertritt hier die These, daß die Glosse weder eine auctoritas noch etwas der auctoritas Gleichartiges ist, wenn sie auch der auctoritas entnommen zu sein scheint[1]. Zur näheren Begründung und Beleuchtung dieses Satzes werden folgende Stufen der auctoritas unterschieden:

Es gibt eine Klasse von heiligen Schriften, bei denen der Grund der auctoritas ausschließlich auf seiten ihres Verfassers liegt. Es sind dies die prophetischen und apostolischen Schriften. Diese sind nicht deswegen authentisch, weil sie von der Nachwelt billigend angenommen worden sind. Diese Auf- und Annahme seitens der späteren Zeiten mag wohl zur Verbreitung dieser Schriften beigetragen haben, aber sie hat ihnen nicht die auctoritas verliehen. Diese Schriften wurden approbiert und rezitiert, weil sie authentisch sind. Die Annahme und Billigung ist nicht Ursache der auctoritas, sondern umgekehrt die den Schriften immanente auctoritas ist der Grund für die Annahme und Billigung seitens der Folgezeit[2]. Es sind diese Schriften Fundamente und Berge zugleich. Sie bieten nämlich für den Anfang des religiösen Erkennens die ersten Rudimente des Glaubens und zugleich auch für den Erweis des Glaubens die letzten Dokumente. Da in den heiligen Schriften die Bezeugung dafür, warum wir den Glaubensinhalt annehmen und festhalten sollen, zu

---

sententiis est imperfectus. Quid enim aliud in lectione queritur quam textus intelligentia, que sententia nominatur. Non enim ille bene legit, a quo quid scriptura sentit diligenter non exponitur. Indubitanter ergo tenendum est nullum utilem esse in lectione qui in sententiarum non valet discussione. . . . Hoc autem ibi fieri fatendum est, ubi lectioni glossarum, immo recitationi tota incumbitur intentione" (fol. 2r).

[1] „Verum nulla invenitur auctoritas, que eas adeo authenticas fecerit, quod idcirco aliquid sit concedendum vel contradicendum, quia ipsum hoc affirmant et negant; nam non est glossa auctoritas nec auctoritati equipollens, licet ex auctoritate assumpta videatur" (fol. 2v).

[2] „Sunt vero quedam sacre scripture, quarum auctoritatis causa penes ipsum auctorem solum consistit, ut sunt prophetice et apostolice, que non idcirco sunt

suchen ist, deswegen stehen im Mittelpunkt jene Schriften, in welchen dies am deutlichsten auseinandergesetzt und am sichersten erwiesen ist. Das sind nun aber jene Schriften, welche keinen höheren Grund ihrer Glaubwürdigkeit über und außer sich haben, d. h. das Alte und Neue Testament, welch beide durch ihre eigenen Argumente feststehen und die Stütze eines außer ihnen stehenden Beweises nicht nötig haben [1].

Eine zweite Gruppe heiliger Schriften sind solche, welche hohes Ansehen der Autorität genießen mehr durch die Billigung und Annahme seitens der Folgezeit, d. h. seitens der Kirche, als durch die Zugkraft ihres Verfassers, von dem hier die nähere Kenntnis fehlt. Nicht die hehre Persönlichkeit des Autors macht diese Schriften authentisch, sondern die spätere Annahme und Bestätigung. Ein solches Buch ist das unter dem Namen Job uns überkommene. Dazu kommen noch verschiedene andere heilige Abhandlungen, deren Verfasser wir nicht kennen [2].

Es gibt weiterhin Schriften, welche die heilige Kirche rezitiert, obschon sie deren Verfasser als Häretiker verdammt hat, z. B. die Werke des Origenes und anderer. Indessen tragen hierdurch die Schriften der Häretiker keinesfalls die Würde der auctoritas an sich. Es sind derlei Werke auch nicht unter dem Namen ihrer Verfasser zum Beweise einer Sache anzuführen, und wenn sie wirklich so angeführt werden, sind sie nicht für authentisch zu erachten. Einzig deshalb, weil und insofern sie von der Kirche gebilligt sind, eignet

---

authentice, quia sunt a posteris comprobate. Non enim posterorum comprobatione eis est auctoritas collata, licet per eos sit dilatata, sed quia erant authentice sunt ab eis probate. Unde non est comprobatio causa auctoritatis eorum, sed auctoritas causa comprobationis" (fol. 3r). Am Rande steht hier: „De auctoritate scripturarum."

[1] „Nam hee fundamenta sunt et montes i. prima rudimenta fidei nostre in inchoatione et ultima documenta in confirmatione. Cum in scripturis fidei nostre testimonium queritur aut quare recipienda sit aut cur recepta observanda, hee in medium (sunt ferende) primo, quibus evidentius exponitur et certius confirmatur, quales eas esse constat, que superiori non possint ratione confirmari, i. e. vetus et novum testamentum, que propriis firma sunt argumentis nulla probatione" (fol. 3r).

[2] „Sunt et alie sacre scripture, que in magno sunt auctoritatis honore ex comprobatione potius quam ex commendatione auctoris, cuius nulla certa cognitio habetur. Quare huiusmodi sacre pagine scripturas non dignitas auctoris authenticas fecit, sed comprobatio acceptoris, ut est ille liber, qui sub persona Iob est compositus, et alii complures tractatus, quorum compositores omnino ignorantur" (fol. 3r).

ihnen bei der Vergewisserung in zweifelhaften Dingen und zur Bekräftigung unsicherer Gegenstände Autorität[1].

Eine weitere Klasse von heiligen Schriften kennen wir endlich, welche aus den beiden Quellen der auctoritas, sowohl aus der Approbation der Kirche wie auch aus dem Gewicht des Autors, ihre authentische Bedeutung schöpfen, jedoch so, daß die Approbation in erheblicher Weise die Autorität des Verfassers überragt. Es sind dies die Schriften der heiligen Interpreten des Alten und Neuen Testamentes, z. B. eines Hieronymus und Augustinus. Diese Schriften besitzen bei der Klärung und Sichtung des Zweifelhaften und bei der Fixierung des Feststehenden größere Überzeugungskraft dadurch, daß sie von der Kirche anerkannt und angenommen sind, als dadurch, daß sie von Trägern eines großen Namens geschrieben sind. Wenn in diesen Väterschriften sich Stellen finden, welche von der kirchlichen Lehrpraxis abzuweichen scheinen, so sind sie entweder im Sinne der gewöhnlichen kirchlichen Auffassung zu deuten oder, wenn dies sich nicht machen läßt, einfachhin preiszugeben. Es liegt letzteres ohne Zweifel in der Intention dieser Autoren selbst, die damit nicht bloß einverstanden sind, sondern es sogar ernsthaft wünschen[2].

Nach dieser Klassifizierung und Bewertung der auctoritas kommt Robert von Melun auf den eigentlichen Zweck dieser Darlegungen zurück, nämlich zur Festlegung des Autoritätsgrades der Glossen. Unter den Glossen mißt er denjenigen zu den Psalmen und zu den Paulinen größere Bedeutung bei. Im allgemeinen aber bleibt er

[1] „Sunt et alii quos sancta suscipit ecclesia tractatus, quorum auctores crimine heresis damnavit, ut Origenes et quorumdam aliorum, sed non idcirco hereticorum scripta auctoritatis obtinent dignitatem. Unde nec sub auctoris nomine ad alicuius rei confirmationem sunt inducenda aut ita inducta quasi authentica recipienda, sed quia ab ecclesia sunt comprobata, idcirco in dubiorum certificatione et incertorum confirmatione auctoritatis vigent dignitate“ (fol. 3r).

[2] „Alios adhuc non ignoramus sacre scripture tractatus, qui quamvis utriusque auctoritatis presidio, i. e. tam comprobatoris quam auctoris, in iure authentico nonnihil possunt in eis tamen auctoritas comprobans non parvo gradu excellit auctoritatem componentis. Huius generis sunt scripta sanctorum expositorum veteris testamenti et novi scilicet hieronymi, augustini et aliorum. Nam multo plus possunt in ambiguorum distinctione et concessorum assertione eo quod ab ecclesia comprobata sunt quam inde quod a doctoribus non minime auctoritatis sunt composita. Unde si que in eis inveniuntur, que ab usu sancte ecclesie discrepare videantur, aut ad ipsum reducenda sunt aut si hoc fieri non potest omnino sunt relinquenda ipsorum auctoribus permittentibus, verum etiam precipientibus“ (fol. 3r).

bei seiner Thesis, daß die Glosse keine auctoritas vorstelle. Namentlich sind jene Glossen aller auctoritas bar, welche im Wortlaute von den auctoritates, d. h. von den Vätertexten, aus denen sie entnommen sind, abweichen. Noch einmal tadelt er die Glossentheologen mit scharfen Worten, weil sie das, was das erste ist und worin der Grund unseres ganzen Glaubens ruht, nämlich die Heilige Schrift des Alten und Neuen Bundes und die herrlichen Auslegungen der Väter hierzu, gering achten und das, was doch kaum schon in sekundärer Weise in Betracht kommen kann, nämlich die Glossen, an die erste Stelle rücken[1].

Robert von Melun nimmt im Anschluß an seine Bekämpfung der oberflächlichen Glossentheologie noch gegen eine andere Unart, die in der zeitgenössischen Wissenschaft sich Geltung zu verschaffen suchte, entschieden Stellung, nämlich gegen das Bestreben, mehr schön und prunkhaft als wahr zu reden, mehr die Ohren als den Geist zu erquicken. Er macht, wenn wir so sagen wollen, Front gegen die Invasion der Rhetorik und Belletristik in das Gebiet ernster, nüchterner wissenschaftlicher Forschung. Jede Rede, so beginnt er, muß auf die Erquickung des Geistes abzielen. Sonst ist sie wert- und fruchtlos[2]. Die bloße Schönrednerei läßt kein Samenkorn der

---

[1] „Sunt vero glosse quedam, que ceteris celebriores habentur, que non simpliciter sancte, sed sancte sanctarum dicuntur. . . . Hee autem ille sunt, que psalterium et epistolas exponunt. . . . Peccant ergo qui glossas quasi auctoritates essent ad aliquorum comprobationem vel infirmationem afferunt, cum nec auctoritates sint nec in tali negotio auctoritatis locum obtinere possint. . . . Et ideo verum esse quod diximus necesse est scilicet nullam earum glossarum auctoritatem esse, que in verbis ab ipsis auctoritatibus sunt diverse, ex quibus excerpte creduntur. Eas ergo ignorantia miserabili aut ex obstinatione dampnabili nonnullorum favor scolarium ita attollit, ut plus apud eos possint quam auctoritates, ex quarum veritate eis fides exhibetur. Quod quam stultum sit quamque ordini sani dogmatis noxium, quis non videat qui intelligit que precedere debeant et que sequi. In quibus quanta perversio fiat ab his, qui quasi sacramento glossarum recitationi se obligaverunt. manifestum est. Id quod nec secundum possit tenere locum in primo constituunt et parvi vel nullius existimant momenti, cui tota nostre fidei ratio est innixa, i. e. veteris et novi testamenti scripturam eiusque preclarissimas expositiones a sanctis patribus traditas“ (fol. 3v).

[2] „De alio adhuc genere studiorum non inutile disserere mihi visum est nec illis forsitan videbitur quorum studium potius scire quam sciri. Est ergo quorumdam studium non solum in doctrina sacre scripture, verum etiam in secularium artium disciplina, ut magis ornate loquantur quam vere et magis delectent quam prosint aureque pascant et non animum, ad cuius refectionem omnis locutio est formanda, quod cum efficere non valeat omnino cassa et omnis fructus vacua esse est iudicanda“ (fol. 3v). Am Rande steht: „Sermonis ornatum vitandum.“

Wahrheit im Geiste zurück, wenn die Worte für das Ohr verklungen sind. Ja der Reiz, den solche Schönrednerei für das Ohr hat, betört und überrumpelt gar oft den unbehutsamen Verstand. Unser Scholastiker erinnert hier an die Erzählung von den Sirenen, welche durch den berückenden Wohlklang ihrer Stimmen so viele in sichere Todesgefahr gelockt haben[1].

Als eine Schutzwehr gegen das rhetorische Mühen, das Falsche als wahr und das Wahre als falsch hinzustellen, erscheint unserem Theologen eine gediegene philosophische Durchbildung, die Schulung in philosophischer Disputation. Zur Illustrierung des Gegensatzes zwischen Philosophie und Rhetorik verweist Robert von Melun auf die ablehnende Haltung griechischer Philosophen gegen die Rhetoren, vor allem auf Plato, der es für gut befunden hat, den Äschines aus dem philosophischen Unterricht wegzuweisen, weil derselbe mehr Neigung zur Schönrednerei als zu ernstem philosophischem Nachdenken bekundete[2]. Es findet sich auch in den platonischen Schriften selten rednerischer Prunk, damit ja nicht hierdurch des Lesers Geist am Wahrheitsstreben behindert werde. Wenn Plato und andere Philosophen doch an einzelnen Stellen ihrer Schriften die leuchtenden Farben rhetorischen Schmuckes auftragen, so hat dies nur den Zweck,

[1] „Quod tunc fieri constat, quando in animo auditoris nullum semen relinquit veritatis, ex quo auribus insonare destitit. Sensus namque aurium sepissime fallit animum incautum. . . . Nam non absque congrua significationum similitudine sirenes leguntur vocis sue delectatione in certum mortis periculum traxisse" (fol. 3ᵛ).

[2] „Nec illa philosophorum disputatio perniciosa estimanda est . . . que rhetoricam artem fore perniciosam probat eiusque studio ideo supersedendum esse decrevit ab his sc. qui philosophice professionis esse volebant quod blandimento sue persuasionis falsum pro vero credi facit et verum ac si falsum esset detestabile habet. . . . Eius rei gratia plato respondisse perhibetur eum (sc. Eschinem) a philosophica disciplina esse removendum, quia animum haberet proniorem ad verborum delectationem quam ad sententiarum veritatem. . . . Unde in ipsius platonis opusculis rarissime coloris exornationes inveniuntur, ne animus lectoris eis illectus a studio doctrine, quam comparare intendebat, revocaretur, sed tantum amore virtutis occuparetur. Solet tamen tam plato quam alii philosophice discipline doctores verborum exornationibus interdum tractatus colorum luminibus depingere, quatenus mens eis recreata avidior foret ad veritatis inquisitionem. Non enim ut aures demulceant, dictamina sua exornationum coloribus philosophi distinguunt, sed ut ad sententiarum intelligentiam animum alacriorem reddant. Quod tamen ab eis rarissime vel numquam factum invenitur qui omnium iudicio in artium doctrina et veritate et subtilitate preclarissimi sunt habendi. Unde quidam ex eis, qui in sententiarum subtilitate fere omnibus prefertur, non immerito nominum et verborum turbator est appellatus, qui tractatus suos amari voluit non pro inani verborum suavitate, sed pro fructuosa sententiarum virtute" (fol. 3ᵛ u. 4ʳ).

zu noch entschiedenerem Eindringen in die Tiefen der Wahrheit zu begeistern. Nicht die Ergötzung, der Kitzel der Ohren, sondern die Stärkung und Stellung der Denkkraft zur intelligentia sententiarum ist das Motiv zu solch freilich recht seltener Verwertung der Rhetorik bei philosophischen Untersuchungen. Einer von den Philosophen, der in den scharfsinnigsten Gedankengängen sich ergeht, wird mit Recht der Verscheucher phrasenhaften Wortgeklingels genannt.

Daß für Schönrednerei auf dem Boden der Theologie kein Platz ist, beweist Robert von Melun durch scharfe Hervorhebung des Kontrastes zwischen Rhetorik und zwischen der literarischen Eigenart der alt- und neutestamentlichen Schriften. Wer sich die Art und Weise, wie die Gedankengänge der heiligen Bücher in sprachliches Gewand gekleidet sind, vergegenwärtigt, wird im Alten Testament vom Anfang bis zum Schluß eine von der gewöhnlichen Redeweise wenig abstechende sprachliche Form vorfinden. Es haben eben die Hagiographen nicht aus dem Geiste dieser Welt heraus geschrieben, sondern unter Leitung des Heiligen Geistes, der ihnen nicht bloß das Verständnis der Geheimnisse enthüllte, sondern ihnen auch die Worte, mit denen sie diese Erkenntnisse ausdrückten, eingab. Die sprachliche Form des Alten Testamentes ist so faßlich und dem täglichen Sprachgebrauch angepaßt, daß schon hieraus die Blindheit der Juden in ihrer Christusleugnung hervorgeht. Während die alttestamentliche Literatur mehr der Milch der Kleinen gleicht, stellen die neutestamentlichen Schriften, welche tiefe und schwierige Geheimnisse enthalten, eine dem Mannesalter der christlichen Zeit entsprechende kräftigere Geistesnahrung dar. Gleichwohl ist auch das sprachliche Gewand des Neuen Testamentes gerade, um die Versenkung in diese Geheimnisse zu ermöglichen, einfach und schlicht. Diejenigen modernen Theologen, deren Bestreben dahin geht, durch gewundene Beredsamkeit weise und durch gewählte und gezierte Diktion anziehend zu sein, stehen im Widerspruch zur Darstellungsweise des Neuen Testamentes, namentlich zu Paulus, der da nicht auf die Überredungskunst menschlicher Weisheit baut und vertraut[1].

---

[1] „Sacre vero scripture auctores ab huius stili lege multum recessisse nullus negabit, qui in scripturis quod utile est consequi studebit, i. e. sententiarum doctrinam et verborum prolationem. Nam a veteris testamenti exordio inchoantes ipsum totum usque ad finem perlegendo sermonem purum et a communis consuetudinis locutione parum distantem inveniemus. Non enim veteris testamenti auctores per spiritum huius mundi locuti sunt, sed spiritu sancto docente, qui sicut eius arcanorum intelligentiam revelavit ita et verba quibus eam indicarent dicta-

Robert von Melun gibt auch eine prinzipielle Begründung der Tatsache, daß Schrift und Theologie rhetorischen Schmuck meiden. Was Fälschung ist, das zeigt sich bei klarem Licht in seiner vollen Nichtigkeit, während hingegen das, was echt und wahr ist, in der Lichteshelle um so kostbarer erscheint. Was in sich nicht schön ist, sucht sich durch erkünstelten Schmuck aufzuputzen. Die Wahrheit bedarf keines fremden, erbettelten Schmuckes, sie ist schon in ihrem Wesen schön und begehrenswert. Und wenn die Wahrheit etwas Fremden sich bedient, dann wird dieses Fremde durch diese Nähe der Wahrheit schön, wenn es zuvor nicht schön war, oder es steigert sich seine schon früher vorhandene Schönheit[1].

Hier streift Robert von Melun auch das Verhältnis zwischen Theologie und den profanen Wissenschaften, den freien Künsten. Wenn die Theologie sich derselben für ihre Aufgabe bedient, dann sind sie nicht Ornament, sondern Instrument der Gotteswissenschaft. In der divina scriptura haben die artes liberales ihre einzige Herrin und Gebieterin zu sehen und ihr in Unterwürfigkeit zu dienen. Sie sind durch die Gesetze der Theologie gebunden und betätigen sich

---

vit. . . . Iudei ergo, qui quasi parvuli erant et sensu imperfecti, lacte, parvulorum alimonia, nutriebantur; christiani vero solidiores cibi refectione egentes, velut virilis etatis robur habentes, profunda rerum significatione pascuntur, in qua docenda et addiscenda, quia labor difficillimus est at maximus fructus saluberrime provisum est, ut littere labore, que omni ut dictum est difficultate caret, absque impedimento littere ex toto vacare queant. Huic vero regule docendi . . . quantum huius temporis doctores sacre scripture adversentur, ipsa experientia indubitanter demonstrat. Nam fere omnium huius temporis doctorum singulare studium est, ut in verbis quadam subtilitate sapientie sint sapientes et quadam concinnitatis ornatu delectabiles. . . . Ecce vas electionis testimonio proprii exempli indubitanter demonstrat, quantum doctrine fidei humane sapientie persuasibilia verba sunt contraria. Eius ergo testimonio probare possumus illos a doctrina fidei exorbitare eique contrarios fore, quia in ipsa docenda ornatum secularis sapientie studiosius observare laborant quam veritatem, qua mentes illuminari necesse est, eo modo exponant, quo vere intelligi possit" (fol. 4r u. 4v).

[1] „Nam quantum simulata sub lucis claritate deprensa vilescunt, tanto ea que vera sunt in lucem producta pretiosiora habentur. . . . Hinc est illud consuetudinis plus quam necessarium esset communis, quod ea, que naturali carent pulchritudine, studio diligentiori ornantur, ut quod ex se non possunt sc. placere sub alieno ornantur decore. Veritas vero quemadmodum intrinseco non indiget ornamento, ut ex ipso pulchra et pulchrior appareat, ita ab eius doctrina omnis extrinseca ornatio est aliena. Est enim ex se expetibilis, ne quicquam extrinsecus assumere valeat, quo assumpto magis expetenda videatur. Verum si quid extrinsecum in eius aliquo nexu transgerit participatione necesse erit aut ipsum pulchrum fieri, si primo nullam habuerit pulchritudinem, aut primo habitam multum intendi" (fol. 4r).

infolgedessen, wenn sie sich nicht an diese Gesetze halten, entweder verderblich oder doch ohne Nutzen[1]. Es ist hier das Subordinationsverhältnis der profanen Wissenschaft zur Theologie, der Gedanke, daß die Philosophie ancilla theologiae sei, in jener bestimmten und scharfen Form, wie sie uns am Vorabend der Scholastik bei Petrus Damiani begegnet ist, ausgesprochen[2].

Im Zusammenhang mit seiner Befehdung der Rhetorik wendet sich Robert von Melun auch noch gegen die Einstreuung griechischer Wörter in die lateinische theologische Sprache. Ein solcher Mischmasch von Lateinisch und Griechisch geht aus eitler Affekthascherei und aus dem Bestreben, mit einer vermeintlichen Kenntnis des Griechischen zu prahlen, hervor. Griechischer Termini soll man nur aus dringender Notwendigkeit oder wenn ein besonderer Nutzen daraus ersichtlich ist, sich bedienen[3].

Für die Geschichtschreibung der scholastischen Methode sind diejenigen Ausführungen in Robert von Meluns Prologus, welche über die Entstehung der Sentenzen handeln, ganz besonders bedeutsam.

Die Glaubenslehre ist, so leitet er diesen Passus ein, von den heiligen Vätern mannigfach und vielfältig behandelt worden. Je kompendiöser und zugleich klarer die Darstellung der Glaubenslehre sich gestaltet, desto geeigneter ist sie für die Unterrichtung der weniger Fassungskräftigen. Verschiedenartig ist die Schwäche des menschlichen Geistes, welche das Verständnis der heiligen Schriften beeinträchtigt oder ganz verhindert. Manche können die Mühe längeren Lesens nicht auf sich nehmen, sie lesen wenig und wissen

---

[1] „Non tamen ipse artes eius sunt ornamentum, sed instrumentum, quod tunc solum aliquid inde decoris habet, cum ipsa divine scripture doctrina per illud aliquid operatur. Eam quippe solam artes liberales habent dominam, ei subiectionis debito famulantur, eius lege astringuntur, quam quando transgrediuntur aut perniciose aut cum nulla utilitate operantur" (fol. 4[r]).

[2] Vgl. Grabmann, Geschichte der scholastischen Methode I 232 f; J. A. Endres handelt neuestens hierüber in der Schrift: „Petrus Damiani und die weltliche Wissenschaft", Münster 1910, 20.

[3] „Hoc licet semper culpabile sit, videlicet, doctrinam fidei catholice inani puerorum concinnitate prostitui, illud tamen multo culpabilius est, quod nunc plerique crebrius colunt ac festivius exornant, qui greculum sermonem locutioni latine ... interserunt totum ex parte ornare cupientes et forsitan greci sermonis peritiam censeri habere efflagitantes, quod in eis in contrarium cessisse nullus ignorat qui intelligit hoc nec factum esse nec faciendum fore nisi necessitate cogente aut utilitate expetente. ... Hic ergo modus docendi, qui in confusa greci sermonis et latini mixtura consistit, aures pascit et sono delectat, sed ad animum non penetrat, ut ipsum fide informet" (fol. 5[r] u. 5[v]).

deshalb auch wenig. Andere haben ein schwaches Gedächtnis und kommen deswegen um die Frucht des Lesens, d. h. um die tiefere Einsicht. Wieder andere hindert die Schwäche des Denkvermögens am tieferen Eindringen in die Wahrheit. Für all diese nun ist durch diejenigen theologischen Traktate, welche den Namen Sentenzen tragen, gesorgt. Die Sentenzen bieten nämlich in bündiger und klarer Darstellung ein inhaltsreiches Kompendium der Vätergedanken dar[1].

Der Anstoß zur Entstehung der Sentenzen ist, wenn man näher zusieht, eigentlich von den Schriften der Väter selbst gegeben worden. Man hat nämlich zutreffend theologischerseits darauf hingewiesen, daß in der patristischen Literatur sich viele zweifelhafte, bedenkliche und sich anscheinend widersprechende Sentenzen finden, welche nicht nur den Feinden des Glaubens erwünschtes Material an die Hand geben, sondern auch selbst dem Verteidiger des Glaubens seine Arbeit oftmals zu erschweren drohen. Es zeigt sich aber auch gerade am Werdegang der Patristik in gewissem Sinne der providentielle Nutzen der Häresie. Denn eben die Häresie hat zu ganz bestimmten und scharf umrissenen Äußerungen der Väter über Glaubensgegenstände geführt. So haben die arianischen Streitigkeiten eine ganz prägnante Formulierung des Trinitätsdogmas beursacht[2]. Die Väter

[1] „Huius vero fidei doctrina varie multipliciterque a sanctis doctoribus traditur, que quanto compendiosiorem evidentiam habet, tanto ad eruditionem minus capacium idoneor est. Est namque humane nature languor varius et multiplex, quo ab intelligentia celeberrime sacre scripture revocatur atque penitus repellitur. Quidam enim sunt, qui lectionis laborem diu ferre non valent et ideo ut pauca legunt pauca sciunt; alii vero sunt, qui licet lectionis multitudine non vincantur, labilis tamen memorie incommodo lectionis fructu privantur i. intelligentia. Sunt et nonnulli, qui neutro predictorum malorum ab intelligentia sacre scripture prepediuntur, sed sola ingenii tarditate ne ad eam penetrent retrahuntur. His vero omnibus in illis sacre scripture tractatibus precipue consultum invenio, qui sententie nomine inscribuntur, quoniam in eis est parcitas verborum apta et sententiarum compendiosa fecunditas non obscure, sed evidenter expressa“ (fol. 5ᵛ).

[2] „Qua necessitate vero scribendi libros sententiarum inoleverit et qualiter in dubiis sanctorum patrum scriptis intellectum nostrum formare debeamus quidam videtur innuere sic dicens: Iam postquam ex confragosis locis hucusque evasimus, considerare libet attentius, cur semper hac re in sanctorum patrum tractatibus reperiuntur tam dubie tam scrupulose sententie et que sibi invicem nonnumquam contrarie videntur, ut non solum qui contendendi intentiones suas congregant materiam in eis inveniant errandi, sed et qui ex eis astruere velint fidem catholicam non facile se queant expedire. Oportet, inquit apostolus, hereses esse, ut qui probati sunt manifesti fiant. Quod in hoc evidentissime probatur. Iam enim obscurissimam de trinitate sententiam claram omnibus effecerunt Arianorum contentiones et disputationes subtilissime“ (fol. 5ᵛ). Am Rande steht hier: „Cur libri sententiarum fiant.“

haben das, was nicht angegriffen wurde, im allgemeinen auch nicht verteidigt. Sie haben solche Punkte, die nicht bestritten wurden, wohl gelegentlich in verschiedenen Zusammenhängen berührt. Da aber diese gelegentlichen Bemerkungen sich noch nicht auf wirkliche Problemstellungen beziehen konnten, so sind solche Väteraussprüche für die Zurückweisung später auftretender Irrtümer an sich nicht ausreichend[1].

So findet sich denn in den Schriften der Väter vieles, was an seinem Orte ganz gut gesagt ist, was aber, wenn es von den Freunden des Irrtums aus seinem Zusammenhang herausgerissen wird, einen ganz andern Sinn gibt, als ihn der Autor beabsichtigte. Die Väter, welche als bloße Menschen nicht alle zukünftigen Irrtümer voraussehen konnten, haben manches niedergeschrieben, was zwar ganz gut gemeint und gesagt, was aber etwas dunkel ausgedrückt ist und gerade deshalb den Irrlehrern Anhaltspunkte für Irrtum und Streit geben konnte. Der Augustinuskenner wird wissen, wie gerade Aussprüche dieses Kirchenvaters Gegenstand solcher Mißdeutung und solchen Mißbrauches geworden sind. In den Büchern, die Augustin vor Auftreten der pelagianischen Häresie geschrieben hat, finden sich manche Stellen, auf welche sich diese Sekte zur Verteidigung des Irrtums berief und auf Grund welcher sie diesen durch und durch katholischen Denker für sich in Anspruch nahm. Augustinus war dadurch gezwungen, in der Folgezeit mehrere Schriften gegen diese Häresie zu veröffentlichen und dabei auch frühere Aussprüche gegenüber böswilligen Mißdeutungen richtigzustellen. Ein Blick in seine Retraktationen und in andere seiner Schriften sagt uns dies ganz deutlich. Auch in der Sakramentenlehre wurde mit Augustinuszitaten Mißbrauch getrieben. Es gibt eben keine noch so gut gemeinte und gesagte Stelle, die ein Lehrer des Irrtums nicht verdrehen könnte. In seiner „Enarratio“ zu Ps 98 sagt Augustin von Christus: „Er nahm Fleisch an, wandelte im Fleische und gab sein Fleisch uns als Speise zum Heile.“ Unmittelbar darauf legt Augustin Christus die Worte in den Mund: „Nicht diesen Leib, den ihr sehet, werdet ihr essen, und nicht dieses Blut, das am Kreuze vergossen werden wird, werdet ihr trinken.“ Das klingt sehr gegensätzlich. Der besonnene Leser, der patristische Texte mit derselben

---

[1] „Sancti patres quod non impugnabatur non defendebant, nisi quod aliquando in tractatibus suis hoc inde proferebant, quod res postulabat, que habebatur in manibus. Quod quia questionibus non respondebat que nondum erant parum modo sufficere videtur ad eas cum exurgunt compescendas“ (fol. 6r).

wohlwollenden Objektivität, wie profane Texte von den Männern des weltlichen Wissens gelesen werden, liest und beurteilt, ein solch verständiger Leser wird nun nicht sogleich einen solch zweifelhaften und scheinbar bedenklichen Vätersatz rundweg verdammen, er wird vielmehr eine derartige schwierige Stelle sorgfältig prüfen, nach allen Seiten abwägen und die für die Abfassung der betreffenden Schrift maßgebenden äußeren Umstände mit in Rechnung ziehen. Führt diese Untersuchung zu keinem sichern Ergebnis, so wird der ruhige Leser viel lieber seine Unkenntnis und sein Unvermögen, den Text aufzufassen, eingestehen als dem Autor kurzerhand Irrtum vorwerfen. Um nun auf den obigen Widerspruch bei Augustin zurückzukommen, so lassen sich die Texte sehr gut vereinbaren, insofern an der ersten Stelle die Realität des Leibes und Blutes des Herrn, an der zweiten Stelle die materielle, sinnenfällige Erscheinungsweise des Leibes und Blutes gemeint ist. Ähnlich wie Augustinus ist es, wie jeder Kenner der Patristik zugestehen wird, dem hl. Hieronymus mit den Origenisten und Pelagianern und auch andern Vätern im Kampfe mit andern Häresien ergangen. Über den Ansturm der Häresie gegen die Kirche spricht Robert von Melun den von warmem katholischem Glaubensempfinden beseelten Satz aus: Die Häresien haben im Laufe der Jahrhunderte gegen die auf einen Felsen gebaute Kirche angekämpft. Doch diese Felsenfeste ist in unerschütterlicher Festigkeit geblieben, während die gegen sie anprallenden Irrlehren zerschellt und gleich irdenen Gefäßen zerbrochen sind[1].

---

[1] „Plurima de sacramentis in scriptis suis reliquerunt (sc. S. Patres), que suo loco bene dicta, ab eis qui contendere vel errare amant eruta de locis suis per se videntur aliud sonare, quam sonant unde assumpta sunt et quam senserit qui scripsit. Sed et multa de eadem re ab eis relicta sunt, que bene dicta obscurius utpote ab eis qui ut homines venturas omnes errorum calumnias non poterant previdere, mala intellecta materiam errandi vel contendendi perditis videntur prestare. Quod beato Augustino in multis accidisse non ignorat qui librorum eius lectionem familiarem habet. Antequam enim pelagiana heresis exurgeret, in libris quos iam ediderat non pauca posuerat, que exurgens illa heresis sic cepit ad patrocinium sui erroris, ut et paria secum sentire iactaret virum per omnia catholicum. Unde illi necessitas importata est plures postea libros contra pestem illam edere et confiteri crebro bene dicta sua ad devitandum tamen pravum legentium intellectum aliter quam dixerat dixisse se debuisse, quod scire potest qui libros retractationum legerit aliosque quos ille conscripsit. Quin etiam super hac re de sacramentis predicto viro simile videtur accidisse. Sed qui errare vult vel errorem docere, nihil tam bene dictum, quod non possit malo intellectu depravare. Nam ut alia omittam, quis credere possit virum eruditissimum edidisse in scriptis suis, quod ignarus quilibet si scripsisset prima facie respuendum non dubitaret. Quid enim

Wer nun beim Studium der Väter in den angedeuteten Schwierigkeiten sich zurechtfinden will, der muß als die erste Richtschnur seines Denkens die Einfachheit und Einfalt des Glaubens wählen. Die Väter haben ja gerade dieselbe teils etwas dunkel teils klarer allenthalben zum Ausdruck gebracht. Wenn man nun findet, daß die Aussprüche und Gedanken der Väter in der Einhelligkeit des Glaubens zusammentreffen, so soll man sich freuen in der trostvollen Überzeugung, die Wahrheit gefunden zu haben. Wenn wir aber wahrnehmen, daß unsere eigenen Meinungen und Aufstellungen sich nicht innerhalb der durch den Glauben gezogenen Linien bewegen, dann können wir darüber nicht mehr im Zweifel sein, daß wir auf den Pfaden des Irrtums wandeln. Da durch die Apostel und die apostolischen Männer uns der Geist der Wahrheit belehrt hat, so sind unsere Vernunftgründe am Maßstab des Glaubens zu prüfen und ist nach der Mahnung des Apostels jedwede Überhebung gegenüber der göttlichen Wahrheit auszuschließen und unsere Denkkraft in die Dienstbarkeit Christi zu bringen. Wenn der Leser in den Schriften der Väter auf Stellen stößt, wo vom Leibe Christi die Rede ist, so wird ihm die dreifache Unterscheidung des Leibes Christi in den Opferleib am Kreuze und bei der Messe, in den Leib Christi bei der Kommunion und in die Kirche als den mystischen Leib des Herrn wertvolle Fingerzeige zur richtigen Erklärung der betreffenden Väterstelle geben[1].

---

magis ignarum quam uno in loco contraria sibi edere? Nam cum psalmum tractaret XCVIII, de carne inquit marie: carnem assumpsit et in ipsa carne ambulavit et ipsam carnem nobis manducandam ad salutem dedit. Statimque post pauca: non hoc corpus quod videtis manducaturi estis nec bibituri illum sanguinem quem effusuri sunt qui me crucifigent. Quid magis contrarium? Sed prudens lector et qui benevolentia ea ecclesiastica legit, qua a secularibus secularia leguntur ... si librum ecclesiastici doctoris legit, si quid in eo quasi dubium et scrupulosum invenit, non statim illud exsecrando (?) invadit, sed inspicit et discutit ... et ad ultimum prius eligit confiteri se ignorare vel non intelligere quam illi erroris notam impingere. Sic autem illud Augustini intelligendum est, quod et ipsum est corpus et non ipsum. Ipsum quidem est materiali essentia, non ipsum visibili forma.... Que singule (sc. hereses) suo tempore impugnaverunt petram supra petram edificatam et que in soliditate sua permanente petra collise in illam ut lutea vasa sunt et fracta" (fol. 6r).

[1] „Quisquis ergo in sanctorum patrum tractatibus se exercens in his et in similibus inoffenso vult pede incedere, primas sibi intellectus lineas de huiusmodi fidei ponat simplicitatem. Quam cum catholicos patres modo obscurius modo apertius in omnibus constet predicare, cum in fidei convenientiam eorum viderit concurrere sententias gaudeat de inventione veritatis.... Porro opinionum suarum

Hiermit schließt Robert von Melun seinen Exkurs über die Gründe der Entstehung der Sentenzenliteratur. Das Bedürfnis dieser zusammenfassenden übersichtlichen Darstellung der Vätergedanken gründet einmal in der unermeßlichen Masse patristischen Materials, zu dessen Beherrschung die geistige Spannkraft des Durchschnittstheologen auch nicht annähernd ausreicht, sodann in den vielen schwierigen, dunkeln, scheinbar widerspruchsvollen Texten der patristischen Literatur, welche eine Aufhellung erheischen. Manche der vernommenen Äußerungen unseres Scholastikers erinnern uns an Wendungen im Prolog zu Abälards „Sic et non" oder auch das Vorwort des Lombarden zu seinem Sentenzenwerk. Wir können bei Robert von Melun eine gewisse Selbständigkeit in der Beurteilung der Patristik bemerken. Seine Beobachtungen über die Einwirkung der häretischen Gegensätze auf die Formulierung der Dogmen, speziell seine Auslassungen über Augustin bekunden einen Anflug dogmengeschichtlicher Betrachtungsweise. Robert von Melun huldigt keiner mechanischen Auffassung der auctoritas, er billigt nicht abgerissenen Väterzitaten an sich schon unbedingte Beweiskraft zu, sondern faßt auch den Zusammenhang und sonstige innere und äußere Momente der Vätertexte ins Auge. Der lebenspendende Geist, der die Väter beseelte, soll auch auf die Sentenzenwerke überfluten. Das unserem Scholastiker vorschwebende Ideal der Sentenzen ist keine bloß äußerliche Systematisierung von tradierten Väterworten, sondern eine auf der sichern Basis des kirchlichen Glaubens stehende organische, tiefeindringende Herausarbeitung der Vätergedanken zu einem einheitlichen theologischen System.

---

rationes . . ., si exitus earum prescriptas fidei lineas inveniuntur vel non implere vel excedere, plenas esse non dubitet erroris quas veritati constiterit non convenire. Cum enim per apostolos et apostolicos viros omnem veritatem iam olim nos docuerit spiritus veritatis, . . . ad examen fidei corrigende sunt rationes et secundum apostolicum preceptum destituenda est omnis altitudo extollens se adversus sententiam Dei et in captivitatem redigendus omnis intellectus in obsequium Christi. Ubicumque ergo prudens lector aliquid invenerit de carne vel corpore Iesu, recurrat ad illam triplicem distinctionem carnis vel corporis, quam supra non presumptione mea adinveni, nec meo sensu formavi, sed protuli ex patrum sententiis, et videat et discernat secundum quem modum ibi agatur. . . . Aliter enim cogitanda est caro illa vel corpus, quod pependit in ligno et sacrificatur in altari, aliter caro et corpus, quod qui manducaverit habet vitam in se manentem, aliter caro vel corpus eius, quod est ecclesia" (fol. 6r).

Fünftes Kapitel.

Petrus Lombardus.

§ 1. Beurteilung des Petrus Lombardus und seiner „Libri quattuor sententiarum".

Eine eingehende Untersuchung und Würdigung der Schriften des Petrus Lombardus[1] (seit etwa 1140 Professor an der Domschule zu Paris, 1159—1160 Bischof von Paris, † 1164) wird für die Darstellung der Geschichte der scholastischen Methode schon aus dem Grunde notwendig sein, weil man vielfach den „Magister sententiarum" als den Begründer der scholastischen Theologie, sein Sentenzenwerk als den Triumph der scholastischen Methode bezeichnet hat. Es begegnet uns diese Auffassung bei Mabillon[2], Genér[3], Simler[4] und Espenberger[5]. Nach Fr. Loofs[6] errangen die Sentenzen des Petrus Lombardus den Sieg der scholastischen Methode, bezeugen diesen Sieg die Kommentare der Scholastiker des 13. Jahrhunderts und der Folgezeit über diese Sentenzen.

---

[1] Über diesen und seine Schriften vgl. Morgott in Wetzer u. Weltes Kirchenlexikon IX² 1916—1923; R. Seeberg in Herzogs Real-Enzyklopädie XI³ 630—642; Protois, Pierre Lombard, Paris 1880; Kögel, Petrus Lombardus in seiner Stellung zur Philosophie des Mittelalters, Greifswald 1897; J. N. Espenberger, Die Philosophie des Petrus Lombardus, Münster 1901; O. Baltzer, Die Sentenzen des Petrus Lombardus, ihre Quellen und ihre dogmengeschichtliche Bedeutung, Leipzig 1902; H. Denifle im Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters I 610 ff; J. de Ghellinck, Le traité de Pierre Lombard sur les sept ordres ecclésiastiques. Ses sources, ses copistes. Extrait de la Revue d'histoire ecclésiastique X—XI, Louvain 1910.

[2] Tractatus de studiis monasticis. Latine vertit I. Porta I, Venet. 1745, 137: „Sed tandem Petrus Lombardus Episcopus Parisiensis omnibus aliis longe antecelluit et theologica Patrum dogmata in quatuor sententiarum libros redegit; haecque est illa methodus, quae universo fere Scholasticorum coetui, qui post ipsum fuere, magis arrisit usquedum Angelicus Doctor, qui eadem pariter usus est, novam in sua Summa concinnavit, quam subinde Scholastici caeteris quibusque praeposuerunt."

[3] Scholastica vindicata, Genuae 1766, 162: „Hic (sc. Petrus Lombardus) primus Theologiae Scholasticae conditor."

[4] Des Sommes de théologie, Paris 1871, 94: „Pierre Lombard a définitivement assuré le triomphe de la théologie scolastique."

[5] A. a. O. 32: „Mit gutem Recht kann man darum Petrus einen Begründer der streng scholastischen Methode nennen, welche im 13. Jahrhundert üblich wurde, da ja er ihr hauptsächlich zum Siege verhalf."

[6] Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte⁴ (1906) 499.

Wenn auch die Bezeichnung des Lombarden als Begründers der scholastischen Theologie schon im Hinblick auf Anselm von Canterbury, den Vater der Scholastik, und auf die theologische Arbeit der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts als etwas zu überschwenglich sich darstellt, so drängt doch der erstaunliche Einfluß, den die Sentenzen unseres Scholastikers als das unzähligemal kommentierte „theologische Grundbuch des Mittelalters“ durch Jahrhunderte ausgeübt haben, zu einer Analyse der von ihm befolgten Methode. Es wird sich alsdann die Frage beantworten lassen, ob methodische Vorzüge und Eigentümlichkeiten diesen Einfluß bedingt haben. Im Zusammenhalt damit wird sich auch herausstellen, ob und inwieweit der „Magister sententiarum“ in methodischer Hinsicht auf die nachfolgende Scholastik eingewirkt hat.

Ein letzter Beweggrund für eine einläßlichere Beschäftigung mit Petrus Lombardus ist die verschiedenartige, teilweise diametral entgegengesetzte Beurteilung und Einschätzung seiner Sentenzen seitens neuerer Autoren. Nach den einen ist dieses Werk die beste der dialektisch-theologischen Summen des 12. Jahrhunderts, eine als Ganzes sehr glückliche Leistung, in der Tat für seine Zeit ein vorzügliches Lehrbuch. Nach anderer Auffassung sind die Sentenzen ein Werk, das gemeinverständlich war, die Gegensätze ausgeglichen hatte, aber nicht in die Tiefe ging. Die einen haben an diesem Werke den Stempel einer Freiheit gesehen, die nachmals verloren gegangen ist, den andern sind des Lombarden Sentenzen „echt katholische, scholastische Theologie ohne eigenes Denken“ [1]. Eine Auflösung dieser Dissonanzen wird nur durch eine geschichtliche Untersuchung und Würdigung der wissenschaftlichen Arbeitsweise des „Magister sententiarum“ sich bewerkstelligen lassen.

---

[1] „Die beste dieser dialektisch-theologischen Summen nämlich, das Sentenzenwerk des Petrus Lombardus, wurde mit und neben dem Schrifttext zum Grundbuch der theologischen Vorlesungen an der Universität Paris erhoben“ (H. Felder, Studien im Franziskanerorden, Freiburg i. Br. 1904, 513). — „Die Quattuor libri sententiarum, ein Werk, das als Ganzes eine sehr glückliche Leistung war und als solches nicht bloß seine Zeit, sondern noch Jahrhunderte nach ihm die Theologen in solchem Grade befriedigte, daß man es fast ausschließlich als Lehrbuch beim Unterricht zu Grunde legte“ (J. Kuhn, Katholische Dogmatik I, Tübingen 1846, 258). — „Es war in der Tat für seine Zeit ein vorzügliches Lehrbuch“ (R. Seeberg in Herzogs Real-Enzyklopädie XI³ 633). Seeberg zitiert ebd. 641 auch einen rühmenden Ausspruch Luthers über die Sentenzen des Lombarden. — „Sein (des Lombarden) Werk, das gemeinverständlich war, die Gegensätze ausgeglichen hatte, aber nicht in die Tiefe ging, ward und blieb jahrhundertelang in

Wir werden begreiflicherweise in den folgenden Darlegungen in erster Linie das Hauptwerk unseres Scholastikers, seine Sentenzen, ins Auge fassen müssen. Es haben indessen auch seine exegetischen Schriften, vor allem seine Kommentare zu den Paulinen, eine bedeutsame Rolle im Werdegang der mittelalterlichen Theologie, speziell der Bibelerklärung, gespielt. Dafür spricht schon deren große handschriftliche Verbreitung. Sie galten den Scholastikern als die eigentliche Glosse zu den Paulinen. Schon im Kommentar des Peter von Corbeil († 1222) ist unter glossa zu den Paulinen die Glosse des Lombarden, nicht die des Walafrid Strabo zu verstehen. Denifle[1] hat zuerst auf die Tatsache aufmerksam gemacht, „daß man bald nach jener Zeit, in der man begann, die Sentenzen des Lombardus zu kommentieren, die Erklärung des Lombardischen Kommentars zu den Paulinen unternommen hat", daß Petrus Lombardus also „als Ausleger der Paulinen an der Pariser Universität nicht weniger maßgebend wurde, als durch die Sentenzen in der systematischen Theologie". Für die Geschichte der scholastischen Methode sind die Schrifterklärungen des Lombarden dadurch von Interesse, daß in dieselben auch methodische Grundsätze gelegentlich eingestreut und daß die für die exegetischen Schriften gesammelten patristischen Materialien auch den systematischen Sentenzen zu gute gekommen sind.

Das ungemein hohe Ansehen, dessen die Sentenzen des Petrus Lombardus in der Scholastik sich erfreuten, wird auch durch die handschriftliche Überlieferung derselben beleuchtet. Äußerst zahlreich sind die Abschriften des Sentenzenbuches im 12. Jahrhundert und noch mehr im 13. und in den folgenden Jahrhunderten[2]. Und

---

den Schulen die Hauptgrundlage des theologischen Unterrichts" (Überweg-Heinze, Grundriß der Geschichte der Philosophie II[9] 211). — „Allerdings trägt dieses Werk, indem es auf Grund der schwankenden patristischen Tradition vielfach noch Meinung gegen Meinung stellt, den Stempel einer Freiheit, die nachmals verloren gegangen ist" (Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte III[4] 374). — „Die entsprechende theologische Arbeit sind des Petrus Lombardus Libri quattuor sententiarum. Das ist echt katholische, scholastische Theologie: kein eigenes Denken — dessen Gefährlichkeit hatte soeben Abälard illustriert —, Nachdenken der Gedanken der Väter und Ausgleich ihrer Widersprüche, die soeben Abälards ‚Sic et non' grell beleuchtet hatte" (P. Wernle, Einführung in das theologische Studium, Tübingen 1908, 228).

[1] Die abendländischen Schriftausleger etc. 94 f.

[2] Die Pariser Nationalbibliothek enthält ganze Gruppen von Handschriften der Sentenzen des Petrus Lombardus, so die Codd. lat. 15 701—15 728, 16 374 bis

nachdem die Buchdruckerkunst erfunden ward, wurde der Lombarde frühzeitig und oftmals gedruckt.

Die Originalhandschrift der Sentenzen, welche einst Stephan Langton der Kirche Notre-Dame in Paris testamentarisch vermachte, ist verloren gegangen. Sie findet sich unter den lateinischen Manuskripten von Notre-Dame, welche gegenwärtig noch in der Pariser Nationalbibliotbek aufbewahrt werden, nicht mehr vor. J. de Ghellinck[1] hält für die älteste auf uns gekommene Sentenzenhandschrift den Cod. 960 der Bibliothek von Troyes. Derselbe stammt aus Clairvaux und trägt fol. 220 den Vermerk: „Anno Domini MCLVIII conscriptus est iste liber."

Große Sorgfalt wurde der Ausstattung der Sentenzenhandschriften zugewendet. Wir haben eine Reihe prächtig geschriebener und illuminierter Codices dieses Werkes. Cod. 445 der Pariser Arsenalbibliothek ist ein herrlicher Kodex mit Marginalnotizen der „Libri sententiarum magistri Petri Lombardi" aus dem 12. Jahrhundert. Die Münchener Hof- und Staatsbibliothek besitzt in Clm 18109 (aus Tegernsee) eine gleichfalls dem 12. Jahrhundert zugehörige Prachthandschrift des „Magister sententiarum". An der Spitze des mit herrlichen Initialen ausgestatteten Manuskriptes steht eine Kapitelübersicht. Auf fol. 14ʳ beginnt das Werk selbst: „Incipit liber primus sententiarum Petri Novariensis." An dem breiten Rand der einzelnen Blätter sind in roter Schrift die Quellen des Lombarden angemerkt. Außer dem Namen, z. B. Augustinus, ist auch ein roter Längsstrich angebracht, der so weit sich erstreckt, als das Zitat reicht. Es tritt uns hierdurch die kompilatorische Arbeitsweise des Lombarden graphisch entgegen. Auch andere orientierende Randnotizen treten auf, z. B. responsio, similitudo, divisio haec notanda est usw. Eine prächtig illu-

---

16378, 17464—17466. Die Stadtbibliothek von Reims besitzt in den Codd. lat. 460—464 Exemplare der Sentenzen. Zahlreiche Handschriften der „Libri quattuor sententiarum" besitzt auch die kgl. Bibliothek Bamberg (Codd. 118—125) usw. Interessant ist Cod. 233 der Bibliothek von Brügge (Bruges). Laude in seinem Catalogue des manuscrits de la bibliothèque publique de Bruges (Bruges 1859, 214 f) bezeichnet das in dieser Handschrift enthaltene scholastische Werk als Sententie magistri petri longi und bemerkt: „On ne trouve le nom de Petrus Longus ni dans l'histoire littéraire de la France, ni dans Oudin, ni dans Cave." Bei näherem Durchsehen entpuppt sich jedoch dieser unauffindbare Petrus Longus als Petrus Longobardus. Es handelt sich hier um ein am Anfang defektes Exemplar der Sentenzen des Lombarden. Das am vorderen Deckblatt stehende „Petri Long" ist nicht als Petrus Longus, sondern Petrus Longobardus zu lesen.

[1] Le traité de Pierre Lombard etc. 17 A. 2.

minierte Lombardushandschrift des 12. Jahrhunderts — Laude nennt sie ein „superbe manuscrit“[1] — ist Cod. 184 der Stadtbibliothek von Brügge. Der Kodex ist mit farbenschönen, zum Teil mit Arabesken geschmückten und vom Goldgrund sich abhebenden Initialen ausgestattet. Ein schön geschriebener Sentenzenkodex des 13. Jahrhunderts ist Cod. 120 Q. VI 53 (fol. 3ʳ—158ʳ) der Bibliothek zu Bamberg[2]. Zu Beginn eines jeden der vier Bücher tritt eine gemalte Initiale auf. Auf fol. 3ʳ ist der Autor schreibend gemalt, auf fol. 4ᵛ sind Kirche und Synagoge dargestellt, auf fol. 88ʳ ist in die Initiale C die Geburt Christi eingemalt, auf fol. 117ʳ ist entsprechend dem Einleitungsgedanken zum vierten Buche die Parabel vom barmherzigen Samaritan abgebildet. Schön geschriebene Sentenzenkodizes aus dem 13. Jahrhundert sind auch C 272 Inf. der Biblioteca Ambrosiana zu Mailand und Cod. a X 1 der Stiftsbibliothek von St Peter in Salzburg, letzterer mit prachtvollen Initialen auf Gold- und Silbergrund. Schöne Initialen, von denen die erste uns das Bild des „Magister sententiarum“ zeigt, weist auch die gleichfalls dem 13. Jahrhundert angehörende und mit vielen Randglossen versehene Sentenzenhandschrift Plut. XXV Cod. I der Biblioteca Mediceo-Laurenziana zu Florenz auf. In Plut. XXX Cod. I der gleichen Bibliothek (s. XIII) bringt das folgende Distichon des Schreibers die Wertschätzung des Sentenzenbuches zum Ausdruck:

„In numero cleri quisquis probus optat haberi,
Est opus, ut scriptis iugiter meditetur in istis.“

Zu dieser offenbaren Bevorzugung und Auszeichnung des Lombarden in der Zahl und Ausschmückung der Sentenzenhandschrift stimmen auch die Lobeserhebungen, mit welchen sein Hauptwerk in der mittelalterlichen Literatur gefeiert wird. Alberich von Trois-Fontaines redet in seiner Chronik vom liber sententiarum als einem „opus excellentissimum“[3]. In den Einleitungen ihrer Kommentare zum Sentenzenbuch haben die späteren Scholastiker rühmend dessen Autors gedacht. Der ungenannte Verfasser eines Sentenzenkommentars in Clm 9652 gibt fol. 86ᵛ über die Sentenzen folgendes Werturteil ab: „Materia huius operis est summa totius theologice pagine pro capacitate . . . ingenii breviter hic perstricta. Intentio eius est fidem

[1] Catalogue des manuscrits de Bruges etc. 173.

[2] Vgl. Fr. Leitschuh u. H. Fischer, Katalog der Handschriften der kgl. Bibliothek Bamberg I 507. Auch die Bamberger Codd. 121, Q. VI 47 (s. XIII—XIV) u. 122, Q. V 12 (s. XIII) sind Sentenzenhandschriften mit saubern Initialen.

[3] M. G. SS. XXIII 843.

rationibus, auctoritatibus necnon argumentis roborare, hereses precidere, in omnibus sequaces instruere. Utilitas autem in duobus consistit: veritatis assertione et falsitatis propulsione." Richard von Mediavilla äußert sich also: „Rationes enim Magistri stellis comparantur, quoniam instar stellarum sunt altae, subtiles, clarae et indissolubiles." [1] Der Franziskanertheologe Johannes de Ripa leitet seinen ungedruckten Sentenzenkommentar mit den überschwenglichsten Lobsprüchen auf den „Magister sententiarum" ein: „Magister petrus lombardus ... doctrine catholice indagator pre similibus ... veluti sol divinus montes inflatos humanorum ingeniorum exurens" (Cod. Scaff. X. N. 190 der Biblioteca Antoniana zu Padua, fol. 1r). Ein begeistertes „Praeconium libri sententiarum" hat Dionysius Carthusianus an die Spitze seines Sentenzenkommentars gestellt [2].

§ 2. Systematik der Sentenzen des Petrus Lombardus.

Die Betrachtung und Untersuchung der Sentenzen des Lombarden als eines theologischen Systems hat die Struktur dieses Werkes nach seinen Licht- und Schattenseiten ins Auge zu fassen, die Vorlagen dieser systematischen Arbeit womöglich festzuhalten und schließlich den Einfluß auf die theologische Systematik der scholastischen Folgezeit zu beleuchten.

Als Einteilunsprinzip seines Werkes sellt der Lombarde im Anschluß an Augustinus res et signa auf [3]. Die res zerfallen wieder in res, quibus fruendum est (der dreieinige Gott als summa res), und in res, quibus utendum est (die Welt und alles Geschaffene in der Welt). Dieser äußerliche Gesichtspunkt der Einteilung ist jedoch besonders bezüglich der signa nicht entschieden durchgeführt. Bei Rekapitulationen und bei Übergängen, welche den Zusammenhang des Werkes beleuchten sollen, ist in der Regel von diesem eingangs aufgestellten Einteilungsgrund abgesehen. Thomas von Aquin hat als das Einteilungs- und Einheitsprinzip der Sentenzen Gott als principium, von dem alles Geschaffene ausgeht, und als finis, zu dem alles Geschaffene hinstrebt und hingeführt wird, bezeichnet und in einer ausführlicheren Gliederung nachgewiesen [4].

Das erste Buch der Sentenzen ist der Gotteslehre gewidmet, wobei keine Ausscheidung der allgemeinen Gottes- und der Trinitäts-

[1] Sent. I, Prol. [2] Neuausgabe Bd IX 37 ff.

[3] Sent. I, d. 1, c. 1—2. Vgl. S. August., De doctrina christiana l. 1, c. 2; Grabmann, Geschichte der scholastischen Methode I 134.

[4] In Sent. I, d. 2: Divisio textus.

lehre vorgenommen ist[1]. Die Lehre von Gott in seiner trinitarischen Subsistenz (d. 2—34) ist durch Abhandlungen über die einschlägige Lehre der Glaubensquellen (d. 2) und über die Erkennbarkeit der Trinität durch geschöpfliche Bilder (d. 3) eingeleitet. Die Darstellung des Trinitätsdogmas selbst betrachtet zuerst die Prozessionen in der Trinität, die des Sohnes (d. 4—9) und die des Heiligen Geistes (d. 10—18), sodann die Gleichheit, Totalität und Unzertrennlichkeit der drei göttlichen Personen (d. 19—21). Hieran reihen sich die Abschnitte über die trinitarische Terminologie (d. 22 bis 26, d. 30), über die Proprietäten (d. 27—29, d. 33) und über die Appropriationen (d. 31—32, d. 34). Der übrige Teil des ersten Buches (d. 35—48) ist jenen Eigenschaften Gottes reserviert, die eine Beziehung Gottes zur Welt besagen: Wissen, Allgegenwart, Vorsehung und Prädestination (d. 35—41), Macht (d. 42—44) und schließlich Willen Gottes (d. 45—48). Das zweite Buch hat in erster Linie den Hervorgang der Geschöpfe aus Gott, die Schöpfungslehre, zum Inhalt. An erster Stelle steht (d. 1—11) die Engellehre: die Lehre von der Natur und Ausstattung (d. 3—4), von der Prüfung und dem Falle der Engel (d. 5—7), von der Stellung der bösen (d. 8) und der Wirksamkeit der guten Engel (d. 9—11). Hieran reiht sich die Lehre von der Erschaffung der Körperwelt, vom Hexaëmeron (d. 12—15) und von der Erschaffung des Menschen (d. 16—20), wobei die Gottesebenbildlichkeit und ursprüngliche Ausstattung des letzteren auch zu manchen psychologischen Erwägungen Anlaß gibt. Die Lehre von der Erschaffung des Menschen führt sich weiter in den Abhandlungen über den Sündenfall der Stammeltern (d. 21—23), über die Gnade und den freien Willen (d. 24—29), über die Erbsünde (d. 30—33). Den Abschluß des Buches bildet eine eingehende Darstellung der dogmatischen Lehre von der Erbsünde (d. 34—44). Das dritte und das vierte Buch behandeln die Zurückführung der Dinge zu Gott, den reditus in finem. Die beiden Hauptabschnitte des dritten Buches sind die Inkarnationslehre und die Lehre von den virtutes et dona, die Früchte der Menschwerdung Christi sind. Die Inkarnationslehre (d. 1—22) bespricht zuerst die Menschwerdung selbst nach ihren Ursachen und ihrer Eigenart (d. 1 bis 5), sodann die Eigenschaften des Gottmenschen (d. 6—16) und schließlich die Heilstat Christi (d. 17—22). Der an die Inkarnations-

[1] Zum Aufbau des Sentenzenbuches vgl. Stöckl, Geschichte der Philosophie des Mittelalters II 393—411; Protois, Pierre Lombard 57—98; Scheeben, Dogmatik I 426 f.

lehre sich angliedernde Traktat über das christliche Tugendleben beleuchtet die göttlichen (d. 23—32) und sittlichen Tugenden (d. 33), die Gaben des Heiligen Geistes (d. 34—35), den Konnex der Tugenden (d. 36) und das Gesetz des Alten und Neuen Bundes (d. 37—40). Das vierte Buch ist der Sakramentenlehre (d. 1—42) und der Eschatologie (d. 43—50) gewidmet.

Aus dieser Inhaltsübersicht dürfte sich ergeben, daß Petrus Lombardus ein theologisches System schaffen wollte, ein von architektonischen Gesetzen durchherrschtes Lehrgebäude der Theologie aufzuführen sich mühte. Sein methodisches Empfinden für Zusammenhänge und Gliederung spricht auch aus so manchen Epilogen, Überleitungen, Entschuldigungen über gemachte Digressionen usw.[1] Es ist deshalb die Kritik, welche Melchior Cano[2] an der Systematik des „Magister sententiarum" übt, sicherlich zu scharf. Danach soll in den Sentenzen außer der Einteilungsbezeichnung distinctio nichts Distinktes, nichts Geordnetes und Gegliedertes sich finden. Das ganze Werk ist eine Aufhäufung von Aussprüchen ohne Disposition und didaktische Richtpunkte. Namentlich rügt Cano, daß in der Gotteslehre die Trinitätslehre an der Spitze steht und die Lehre vom Wesen Gottes zurücktritt, daß die göttlichen Attribute der Gerechtigkeit und Barmherzigkeit im vierten Buche, die Tugenden im dritten Buche, manche Sünden wieder im vierten Buche zur Besprechung kommen. Solcherlei unsystematische Umstellungen finden sich nach Cano unzähligemal beim Lombarden, so daß die Werke derjenigen Scholastiker, die an ihn sich angeschlossen haben, arge Verwirrung und Unordnung aufweisen[2]. Scheeben[3] findet diese „Klage des Melchior Cano über den babylonischen Wirrwarr für unbillig. Die

---

[1] Sent. I, d. 37, c. 16; II, d. 1, c. 11; II, d. 12, c. 1; II, d. 22, c. 1. Auf den inneren Zusammenhang bei Petrus Lombardus weisen die Kommentatoren, besonders Bonaventura und Thomas von Aquin, in der „Divisio textus" hin.

[2] „Ceteri scholae auctores, perturbatione rationis atque ordinis multum omnino peccaverunt, Magistrum videlicet secuti, in cuius quattuor sententiarum libris multa quidem lectio sanctorum apparet, et pro tempore illo haud mediocris sane eruditio. Sed praeter distinctionum vocabula, in quas libri illi divisi sunt, nihil distinctum fere videas, recteque et ordine distributum. Testimoniorum congeriem dicas potius quam dispositionem et rationem disciplinae. De trinitate prima est illi disputatio. Ita prius relata quam absoluta persequitur. Nam de iustitia et misericordia Dei in quarto sententiarum quasi praeteriens disputavit. De virtutibus in tertio. De vitiis quibusdam item in quarto. Innumera sunt eiusmodi confuse ab illo perturbateque tractata. Quamobrem scholasticis, qui huius vestigiis inhaeserunt, confusa etiam fere ac perturbata sunt omnia" (Loci theologici l. 13, c. 3).

[3] Dogmatik I 427.

Prinziplosigkeit der Einteilung und die Unordnung in der Durchführung ist faktisch so groß nicht". Er rügt als Hauptfehler, „daß in der Gotteslehre die Lehre von der Wesenheit Gottes nicht herausgehoben und vorausgestellt ist und sogleich auf die konkrete Subsistenz Gottes eingegangen wird, daß ferner die Lehre von der Gnade bloß beim ersten Menschen und hier bloß aus Anlaß der Sünde besprochen wird". Im einzelnen hat Scheeben auszusetzen, „daß besonders bei der Trinität die Ordnung nicht klar genug hervortritt und strenge eingehalten wird". R. Seeberg[1] kritisiert die Anfügung der ethischen Probleme an die Christologie.

Eine richtige und gerechte Bewertung der Systematik des Sentenzenbuches wird durch einen Hinweis auf die Vorlagen und Vorbilder, denen der Lombarde seine Anordnung der theologischen Materien abgelernt hat, ermöglicht. Man behauptet vielfach, daß des Johannes von Damaskus Werk „De fide orthodoxa" auf die Systematik des Sentenzenbuches vorbildlich eingewirkt hat. So bemerkt A. Ehrhard[2]: „Lombardus nahm ihn (Joh. von Damaskus) zum Muster seiner Sentenzenbücher." Auch R. Seeberg[3] ist der Ansicht, daß das dogmatische Hauptwerk des griechischen Theologen einen Einfluß auf die äußere Reihenfolge der Sentenzen des Lombarden ausgeübt habe, und beruft sich hierfür auf Parallelen besonders im zweiten Buche und auf die Zusammenordnung von Sakramentenlehre und Eschatologie. Indessen dürfte von einer Einwirkung des Werkes „De fide orthodoxa" auf die Struktur des Sentenzenbuches keine Rede sein. Vor allem ist die Gliederung von „De fide orthodoxa" in vier Bücher nicht ursprünglich und findet sich nicht in den griechischen Handschriften; es handelt sich hier um eine spätere, im Abendlande vorgenommene Einteilung, bei der wahrscheinlich die Vierzahl der Sentenzenbücher des Petrus Lombardus maßgebend gewesen ist. Doch wenn man auch von dieser Einteilung in vier Bücher absieht, wird man einen Einfluß des Johannes von Damaskus auf die Stoffgliederung bei Petrus Lombardus in Abrede stellen müssen. Es hat nämlich, wie J. de Ghellinck zum erstenmal hervorgehoben hat, Petrus Lombardus in den 27 Damaszenuszitaten, die sich im ersten und dritten Buche seiner Sentenzen finden, nur die Kapitel 2—8 des (nach der späteren Einteilung) dritten Buches von „De fide orthodoxa" verwertet. Außerdem hat der

---

[1] In Herzogs Real-Enzyklopädie XI[3] 636.

[2] In Krumbachers Geschichte der byzant. Literatur[2], Münster 1897, 70.

[3] A. a. O.

Lombarde das Werk des Damaszenus nicht mit dem Titel „De fide orthodoxa", sondern eigentümlicherweise mit der Aufschrift „De Trinitate" ein- und angeführt. J. de Ghellinck[1] kommt auf Grund handschriftlicher Belege zu der Anschauung, daß der Lombarde überhaupt nur die genannten sieben Kapitel des Werkes „De fide orthodoxa" vor sich hatte. Wenn dem so ist, dann kann natürlich von einer Einwirkung des Johannes von Damaskus auf die systematisierende Tätigkeit des „Magister sententiarum" keine Rede sein. J. de Ghellinck macht darauf aufmerksam, daß der Lombarde nur die bisherigen ihm vorliegenden scholastischen systematischen Werke zu verwerten und zu kombinieren brauchte, um sein eigenes System zu schaffen. An systematischen Arbeiten hatten die vorausgehenden Dezennien, die um Anselm von Laon und Wilhelm von Champeaux sich gruppierenden ungedruckten Sentenzen, die mehr kanonistisch und praktisch orientierten Sentenzen Algers von Lüttich und anderer, die dogmatischen Werke Abälards und seiner Schule, das Hauptwerk Hugos von St Viktor: „De sacramentis christianae fidei", die Hugo von St Viktor zugeeignete „Summa sententiarum", die aus Gilbert de la Porrées Schule stammenden „Sententiae divinitatis" usw. hervorgebracht. Da war es Petrus Lombardus nicht allzuschwer, aus diesen Werken bestimmte Einteilungsgruppen herauszunehmen und mit größerer oder geringerer Selbständigkeit zu ordnen. So war, um die bedeutsamste der mit Anselm von Laon bzw. Wilhelm von Champeaux in Beziehung stehenden Sentenzensammlungen herauszuheben, in den mit „Principium et causa omnium Deus" beginnenden Sentenzen der Gedankengang der Schöpfungslehre (Betonung des unum principium — Erschaffung der Engel und des Menschen — Sündenfall und Erbsünde) vorgelegt und eine Reihe von Fragen gestellt, die uns auch im zweiten Buch der Sentenzen des Petrus Lombardus begegnen. Auch die Gedankengruppen Glaube, Hoffnung und Liebe sowie Providenz und Prädestination finden sich in diesen Sentenzenwerken. Auch Abälards systematische Leistungen werden für Petrus Lombardus von vorbildlicher Bedeutung gewesen sein. Namentlich aber hat die „Summa sententiarum", in der ohne Zweifel auch ein guter Teil der früheren systematischen Arbeit indirekt auf den „Magister sententiarum" einwirkte, in vielen Stücken, vor allem in der Schöpfungs- und Sakramentenlehre, dem Petrus Lombardus als Modell

[1] Les œuvres de Jean de Damas en occident au XII[e] siècle, in der Revue des questions historiques LXXXVIII 153 ff.

für seine systematisierende Arbeit dienen können, was bei seiner weitgehenden Abhängigkeit von diesem so viel verbreiteten Werke ja sehr naheliegend ist. Auch Hugos Hauptwerk „De sacramentis christianae fidei" konnte unserem Scholastiker als Ideal großzügiger Systematik vorleuchten. Er hat dieses Ideal nicht erreicht. Hugos System hat auf Grund seiner Doppelteilung in die opera conditionis et restaurationis und wegen des großen einheitlichen Gesichtspunktes der Person und des Werkes Christi eine erheblich bessere Struktur und repräsentiert bis in das Detail eine organische Auffassung und Verarbeitung der Schrift- und Väter*ideen*; es trägt in höherem Maße den Reiz und die Kraft des Persönlichen an sich, während Petrus Lombardus doch auf weiten Strecken sich über eine äußere Klassifikation von Schrift- und Väter*worten* nicht erhebt und auch im Detail durch das fortwährende Bemühen, sich widersprechende Autoritäten auszugleichen, die architektonischen Grundgesetze seines Werkes nicht entschieden genug hervortreten läßt.

Auf eine Betonung der vorbildlichen Bedeutung der Sentenzen des Gandulfus für die Systembildung des Lombarden wird füglich zu verzichten sein, da, wie weiter unten gezeigt wird, die zeitliche Priorität der dogmatischen Arbeit des Bologneser Kanonisten vor dem Sentenzenbuche des Pariser Theologen mit beachtenswerten Gründen angezweifelt und in Abrede gestellt werden kann.

Der Einfluß der Sentenzen des Petrus Lombardus auf die theologische Systematik der ganzen folgenden Scholastik ist ein sehr nachhaltiger und weitgreifender gewesen. Wir werden in diesem und im dritten Bande der Geschichte der scholastischen Methode oftmals deutlichen Spuren dieser Ein- und Nachwirkung begegnen. Die Fragestellungen des Lombarden kehren wieder in der folgenden Sentenzen-, Summen- und Quästionenliteratur. Sein Einteilungsschema wurde in weitestem Umfange adoptiert. Sein Schüler Petrus von Poitiers ist in seinen eigenen Sentenzen etwas von dem Aufriß des Sentenzenbuches seines Lehrers abgegangen, insofern er allgemeine Gottes- und Trinitätslehre trennte, die Tugendlehre *vor* die Inkarnationslehre stellte und mit der Gnadenlehre vereinigte. Diese Korrektur der Systematik werden wir in den Sentenzen bzw. Summen der von Petrus von Poitiers abhängigen Theologengruppe: Magister Martinus, Petrus Capua, Martinus de Fugeriis, Simon von Tournai, Präpositinus usw., wahrnehmen. Wilhelm von Auxerre hat in seiner „Summa aurea" sich wieder an das Einteilungsschema des Lombarden ohne diese Ausmerzung von Dispositionsmängeln, indessen mit ziem-

licher Selbständigkeit, gehalten. Auch die vier partes der theologischen Summe des Alexander von Hales entsprechen wenigstens in den Hauptzügen den vier Büchern des „Magister sententiarum". Auch die „Summa theologica" des Albertus Magnus sollte in ihren vier Teilen, von denen nur die beiden ersten vollendet wurden, den Aufbau des Sentenzenbuches zum Vorwurf haben. Eine vom Einteilungsschema des Petrus Lombardus weniger beeinflußte Systematisierung des theologisch-philosophischen Gedankenstoffes haben in der Ära der Hochscholastik unter den Summisten eigentlich nur Thomas von Aquin und Ulrich von Straßburg[1].

Auch die Literaturgattung der Compendia theologiae oder Breviloquia steht in systematischer Hinsicht innerhalb der Einflußsphäre des Petrus Lombardus. Das Breviloquium des hl. Bonaventura hält sich an die Einteilung des Petrus Lombardus und ist ein Beweis dafür, was eine geniale Gestaltungskraft und eine Virtuosität der Synthese aus einer verhältnismäßig mangelhaften Vorlage herauszuarbeiten im stande ist. Das Breviloquium des Franziskanertheologen Gerardus de Prato[2] trägt in einer Handschrift die Aufschrift „Breviloquium Fratris Gerardi de Prato super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi" und rechtfertigt auch durch seine ganze Struktur diese Aufschrift. Ungefähr dieselbe Struktur und damit dieselbe Beeinflussung durch das Einteilungsschema des Lombarden weist auch das „Compendium theologicae veritatis" des Hugo von Straßburg auf. Das erste Buch dieses so weit verbreiteten „Compendium" enthält die allgemeine Gottes- und Trinitätslehre und entspricht damit dem ersten Buche der Sentenzen, das zweite

[1] Zur Struktur der theologischen Summe Ulrichs von Straßburg vgl. M. Grabmann, Studien über Ulrich von Straßburg III, in der Zeitschrift für kathol. Theologie 1905, 484—492.

[2] Vgl. Il Breviloquium super libros sententiarum di frate Gherardo da Prato dell' ordine de' Minori pubblicato per la prima volta dal Padre Marcellino da Civezza, Prato 1882. P. Marcellino da Civezza hat für seine Ausgabe nur zwei Handschriften, eine aus Prato (Q. II 26, n. 11 der Biblioteca Roncioniana, s. XIV) und eine aus der Vatikanischen Bibliothek: Cod. Vat. lat. 3159 (s. XV), benützt (S. 62 ff). Es sei hier bemerkt, daß die Vatikanische Bibliothek noch zwei ältere anonyme Manuskripte dieses Werkes besitzt: Cod. Vat. lat. 5062, woselbst es fol. 24ᵛ am Schlusse des Werkchens heißt: „Explicit opusculum theologie bonum et breve"; sodann Cod. Reg. lat. 430. In letzterer Handschrift ist das Werk in sechs Bücher geteilt: I. De deo uno et trino (10 Kapitel); II. De rerum productione (32 Kapitel); III. De incarnatione (5 Kapitel); IV. De gratia et virtutibus (9 Kapitel); V. De donis et virtutibus (9 Kapitel); VI. De sacramentis et novissimis (18 Kapitel).

(Schöpfungslehre) und dritte Buch (Lehre von der Sünde) behandeln zusammen den Inhalt des zweiten Buches der Sentenzen. Dem dritten Buche der Sentenzen entsprechen teilweise auch im Detail der Anordnung das vierte (Inkarnationslehre) und fünfte Buch (Tugendlehre) des „Compendium", während das sechste (Sakramentenlehre) und siebente Buch (Eschatologie) die Materien des quartus liber sententiarum erörtern.

§ 3. Die scholastische Darstellungsmethode des Petrus Lombardus. Einflüsse Hugos von St Viktor und Peter Abälards.

Um ein richtiges und allseitiges Bild von der wissenschaftlichen Arbeitsweise des „Magister sententiarum" zu gewinnen und um namentlich die Frage, ob und inwieweit der gefeierte Pariser Theologe und Bischof die scholastische Methode begründet bzw. weitergebildet hat, beantworten zu können, werden wir die Stellung, welche Vernunft und Dialektik im Sentenzenbuch einnehmen, zu untersuchen und dabei namentlich die in diesem Werke gehandhabte äußere Technik darzulegen haben. Gerade ein sorgsames Beobachten der Methode des Lombarden in seinen Detaildarlegungen wird uns noch mehr zu einer richtigen Bewertung seiner Bedeutung für den Werdegang der Scholastik und scholastischen Methode verhelfen, als dies die Analyse seiner Systematik und die Betrachtung seiner Quellenbenützung zu tun vermögen.

Es hat die scholastische Darstellungs- und Lehrmethode des Petrus Lombardus in verschiedener, ja fast entgegengesetzter Weise sich in der Geschichtschreibung der Philosophie reflektiert. Den einen dünkt der Lombarde ein Gegner der Dialektik zu sein, ein ausgesprochen positiver Theologe, der etwa mit Rhabanus Maurus oder Hinkmar von Reims auf einer Stufe steht. Andere hingegen haben in Petrus Lombardus einen versteckten Rationalisten gesehen, der in Glaubenssachen der Vernunft und Dialektik zu viel zugetraut und nur aus Klugheit sich zurückhaltend geäußert habe [1].

Diese Verschiedenheit des Eindruckes, den die theologische Darstellungsweise des Sentenzenbuches in dieser Weise gemacht hat, gründet gewiß auch darin, daß nicht alle Teile des Werkes gleich gearbeitet und geartet sind. So wird eine mehr oder minder eingehende Beschäftigung mit dem vierten Buch der Sentenzen, mit

[1] Vgl. über diesen Vorwurf des Rationalismus die Ausführungen bei J. Kuhn, Katholische Dogmatik I, Tübingen 1846, 258 ff.

der Sakramentenlehre, eine vorwiegend positive, kompilatorische, in der Zusammenstellung und Darstellung überkommener Materialien aufgehende Richtung wahrnehmen, während eine Vertiefung in gewisse Partien der Trinitäts- und Inkarnationslehre dort ein ziemlich hohes Maß dialektischer Routinen und Praktiken entdecken dürfte. Zuletzt wird diese Verschiedenheit der Auffassung von der theologisch-literarischen Eigenart des Sentenzenmeisters darauf zurückzuführen sein, daß in ihm die wissenschaftliche Denk- und Arbeitsweise der Viktorinerschule und die Methode Abälards und seiner Schule sich zusammengefunden haben[1].

In der Tat zeigt das Sentenzenbuch ein doppeltes Antlitz, die glaubensfreudige, von ethisch-mystischen Auffassungen geleitete, an der Autorität unentwegt festhaltende, die Dialektik maßvoll und zurückhaltend verwertende Richtung der Viktoriner einerseits und die der Dialektik weiten Spielraum gewährende, Schwierigkeiten suchende und lösende, streit- und kritiklustige Eigenart des Abälardischen Kreises anderseits. Die Differenz beider Schulrichtungen besteht im Grunde genommen nur in kräftigerer und einseitigerer Betonung an sich gemeinsamer Momente. Sehen wir nun, wie bei Petrus Lombardus beide Nuancierungen der frühscholastischen Methode sich ausprägen und harmonisch vertragen.

Der Geist der Viktorinerschule weht uns schon im Prolog zu den Sentenzen, in welchem er uns über Veranlassung und Zweck seiner Publikation unterrichtet, entgegen. Die Franziskaner von Quaracchi haben in ihrer Musterausgabe des Sentenzenbuches, die sie ihrer Bonaventuraausgabe beigegeben haben, den Inhalt dieses Prologs in die Worte zusammengedrängt: „Amor catholicae veritatis et odium haereticae pravitatis Magistrum movent ad aggrediendum hoc opus.“[2] Wie die arme Witwe — so beginnt der Prolog nach dem Berichte des Evangeliums (Lk 21, 2 ff) — in den Gotteskasten zwei Heller hineingeworfen hat, so ist auch er willens, einen Beitrag von seinen armen und bescheidenen Kenntnissen zu geben[3]. Dante

[1] „Die Grundsätze der Viktorinerschule einerseits und des Abälardischen Kreises anderseits sind in ihm zu schöner Harmonie vereinigt. Mit jener teilt er die Freude am Glauben, mit diesem die Lust an der Kritik, und beiden hat er die Auswüchse genommen“ (Espenberger, Die Philosophie des Petrus Lombardus 29).

[2] S. Bonav. Opera I 16.

[3] „Cupientes aliquid de penuria ac tenuitate nostra cum paupercula in gazophylacium Domini mittere, ardua scandere, opus ultra vires nostras agere praesumpsimus.“

spielt auf diesen Gedanken des Prologs an, wenn er durch den hl. Thomas sich den Lombarden mit folgenden Worten vorstellen läßt:

„L' altro, ch' appresso adorna il nostro coro,
Quel Pietro fu, che con la poverella
Offerse a Santa Chiesa il suo tesoro." [1]

Petrus Lombardus bezeichnet weiterhin sein Werk als ein äußerst schwieriges, über seine Kraft hinausliegendes Unternehmen. Sein aus dem Bewußtsein mangelnden Könnens entspringendes Zögern und Zagen ist indes überwunden worden durch den Eifer für Gottes Sache. Davon entflammt, will er den Glauben gegen Irrtum schützen, will er die Tiefen theologischer Untersuchungen erschließen, eine Erkenntnis der christlichen Mysterien, soweit es ihm möglich ist, vermitteln. Dies die idealen Motive, die unserem Scholastiker die Feder zur Abfassung seines Sentenzenwerkes in die Hand drückten. Äußere Veranlassung hierzu ist ihm das Bitten lernbegieriger, pietätsvoller Schüler gewesen, deren löblichem wissenschaftlichem Streben er durch Wort und Schrift dienen möchte [2]. Im weiteren Verlauf des Prologs wird das Gebaren derer, die in Sachen des Glaubens die Wege schuldbaren Irrtums wandeln, in scharfen Worten gerügt. Um diese Feinde des Glaubens niederzukämpfen und um das Licht der Wahrheit auf den Leuchter zu stellen, hat er unter Gottes Beistand mit viel Fleiß und Schweiß diesen in vier Bücher gegliederten Band geschrieben und denselben aus Zeugnissen und Aussprüchen von ewiger, unerschütterlicher Wahrheit zusammengefügt. Der Gesichtspunkt der Tradition und der doktrinellen Kontinuität ist ihm maßgebend. Seine eigene Stimme soll wenig erklingen, die durch die Väter gesetzten Schranken sollen dabei in keiner Weise durchbrochen werden. Wenn nun auch der Verfasser wenig hervortritt, so möge man doch seine Arbeit nicht als ein überflüssiges Beginnen erachten. Es ist ja für so viele Ungelehrte — wozu sich der Lombarde bescheidenen Sinnes selbst rechnet — recht notwendig, in einem mäßigen Bande, in einem Kompendium die Aussprüche und

---

[1] Parad. 10, 106—108.

[2] „Delectat nos veritas pollicentis, sed terret immensitas laboris: desiderium hortatur proficiendi, sed dehortatur infirmitas deficiendi, quam vincit zelus domus Dei. Quo inardescentes, fidem nostram adversus errores carnalium atque animalium hominum Davidicae turris clypeis munire vel potius munitam ostendere ac theologicarum inquisitionum abdita aperire nec non et sacramentorum ecclesiasticorum pro modico intelligentiae nostrae notitiam tradere studuimus, non valentes studiosorum fratrum votis iure resistere, eorum in Christo laudabilibus studiis lingua ac stilo nos servire flagitantium, quas bigas in nobis agitat Christi caritas."

Gedankengänge der Väter nach den wichtigsten wörtlichen Zitaten systematisch beisammen zu haben. Auf diese Weise ist der Erforscher der Wahrheit der Mühe überhoben, die unermeßliche Fülle der Väterschriften durchzuarbeiten. Bietet ihm ja ein kurzgefaßtes Handbuch das, was er sucht, ohne Mühe[1]. Durch diese seine Art, die Sentenzen der Väter auszuwählen und zu gruppieren, eine systematische Theologie in Form eines biblisch-patristischen Lern- und Lesebuches auszuarbeiten, verleiht der Lombarde, wie Bonaventura[2] sich ausdrückt, seiner Publikation den Wert eines „opus authenticum et compendiosum". Zum Schlusse seines Vorwortes spricht unser Theologe den Wunsch aus, nicht bloß einen frommen Leser, sondern auch einen freimütigen Kritiker zu finden, besonders an den Stellen, wo schwierige und tiefe Fragen verhandelt werden. Es klingen hier wie auch sonst im Verlaufe des Prologs augustinische Wendungen an unser Ohr.

Die edle Bescheidenheit des Lombarden, wie sie uns in diesem Prolog entgegentritt, seine Glaubensbegeisterung, sein unentwegtes Festhalten an der Väterautorität sind Momente, die an Hugo von St Viktor gemahnen; es sind dies Züge, die uns auch noch an vielen Stellen seines Sentenzenwerkes anheimeln. Von der bescheidenen Denkweise des Lombarden zeugt es, wenn er mehrmals von der Unzulänglichkeit und Relativität seines Verständnisses und Wissens spricht, wenn er lieber von andern hören als seine eigene Ansicht vortragen will, wenn er in schwierigen Fragen auf eine selbständige definitive Lösung verzichtet und den Leser auf sein eigenes Nachdenken und Urteil oder auf andere Autoren, die vielleicht tiefer und richtiger die betreffende Materie erfaßt und dargestellt haben, verweist[3]. Sehr häufig sind die Stellen, an denen unser Scholastiker

---

[1] „Horum igitur et Deo odibilem ecclesiam evertere atque ora oppilare, ne virus nequitiae in alios effundere queant, et lucernam veritatis in candelabro exaltare volentes, in labore multo ac sudore hoc volumen, Deo praestante, compegimus ex testimoniis veritatis in aeternum fundatis, in quattuor libros distinctum. In quo maiorum exempla doctrinamque reperies. . . . Sicubi vero parum vox nostra insonuit, non a paternis discessit limitibus. ‚Non igitur debet hic labor cuiquam pigro vel multum docto videri superfluus, cum multis impigris multisque indoctis, inter quos etiam mihi, sit necessarius', brevi volumine complicans Patrum sententias, appositis eorum testimoniis, ut non sit necesse quaerenti librorum numerositatem evolvere, cui brevitas collecta quod quaeritur affert sine labore."

[2] Commentarius in Prologum Magistri, Divisio textus ultimae partis.

[3] „Pro sensus nostri imbecillitate" (Sent. I, d. 45, c. 1); „Ad hoc iuxta modulum nostrae intelligentiae ita dicimus" (Sent. I, d. 35, c. 3); „Non est nobis

seiner Glaubensentschiedenheit und Glaubensbegeisterung unzweideutigen Ausdruck verleiht und gegen die Häresie Front macht[1]. Seine Auffassung vom Wesen und Wert des Glaubens und vom Verhältnis des Glaubens zum Wissen bewegt sich in der Richtung Augustin — Anselm — Hugo von St Viktor. Auf die Psychologie des Glaubens geht er nicht in dem Maße wie Hugo von St Viktor ein. Es macht des Lombarden Lehre vom Glauben wegen der vielen eingestreuten Zitate vielfach den Eindruck des Sprunghaften, des Unzusammenhängenden. Wir können von ihm selbstverständlich noch nicht die Klarheit, Ausführlichkeit des Traktates des hl. Thomas über den Glauben erwarten. Der Glaube steht für den Lombarden an erster Stelle. In seiner Trinitätslehre steht die Feststellung dessen, was der Glaube lehrt, an der Spitze: „Hoc itaque vera ac pia fide tenendum est, quod trinitas sit unus, solus et verus Deus.“[2] Mit dieser Betonung des Glaubensstandpunktes ist die Hochhaltung und Hochschätzung der auctoritas gegeben. Die Frage, welche Ordnung und Reihenfolge in der Darstellung der Trinitätslehre einzuhalten sei, beantwortet er mit Berufung auf Augustin dahin, daß an erster Stelle die auctoritas sanctarum Scripturarum, die Vorlage des Glaubensinhaltes an der Hand der Heiligen Schrift maßgebend ist und daß erst an zweiter Stelle die Spekulation mit rationes catholicae und similitudines congruae zu operieren hat[3]. Er ist bestrebt, seine theologischen Anschauungen mit der auctoritas zu stützen, er will jeden Schatten eines Irrtums und Widerspruches von den heiligen Schriften ausgeschlossen wissen[4]. Von den Vätern ist ihm erste Autorität der „egregius doctor“, „venerabilis doctor Augu-

---

perspicuum aperire, quomodo hoc sit verum“ (Sent. I, d. 7, c. 4); „In quorum explanatione mallem silens alios audire quam loquendo malevolis detrahendi occasionem praestare“ (Sent. I, d. 19, c. 14); „Satis diligenter iuxta diversorum sententias, suprapositam absque assertione et praeiudicio tractavi quaestionem. Verumtamen volo in re tanta tamque ad dignoscendum difficili putare lectorem istam sibi nostram debere sufficere disputationem, sed legat et alia forte melius considerata atque tractata, et ea quae hic movere possunt, vigilantiori atque intelligentiori, si potest, mente discutiat“ (Sent. III, d. 6, c. 13; vgl. Sent. I, d. 32, c. 9; Sent. II, d. 27, c. 11).

[1] Über seine Stellung zur Häresie vgl. Prologus und Sent. I, d. 32, c. 9: „Haereticorum improbitas instinctu diabolicae fraudulentiae excitata.“

[2] Sent. I, d. 2, c. 1.

[3] Sent. I, d. 2, c. 3. Vgl. S. August., De trinitate l. 1, c. 2, n. 4.

[4] „Ne autem in re tanta aliquid de nostro influere videamur, sacris auctoritatibus quod dictum est corroboremus“ (Sent. I, d. 9, c. 4); „Nos autem omnis

stinus" [1], dem er überall sich anzuschließen bestrebt ist. Und auch den andern Vätern steht er mit Pietät gegenüber. Gegen die Ein- und Übergriffe der Philosophie, der Dialektik auf das Glaubensgebiet nimmt er mit scharfen Worten Stellung. Spitzfindigkeiten, sagt er, mögen im Bereiche des Natürlichen angehen, das Geheimnis des Glaubens ist frei von philosophischen Argumenten. Er beruft sich dabei auf das Diktum des hl. Ambrosius, daß man den Fischern, nicht den Dialektikern glaubt [2]. Die heidnischen Philosophen haben in Bezug auf den dreieinigen Gott nur „per umbram et de longinquo" die Wahrheit geschaut; denn durch die bloße Betrachtung der Geschöpfe ohne die übernatürliche Offenbarung kann keine hinreichende Erkenntnis der Trinität erlangt werden [3].

Durch seine Ablehnung dialektischer Übergriffe auf die Theologie und durch seine sehr zurückhaltenden Äußerungen über die Erkennbarkeit der Trinität durch Vernunft bzw. vorchristliche Philosophie rückt Petrus Lombardus von seinem Lehrer Abälard weg. In der Definition des Glaubens als „argumentum vel convictio rerum non apparentium" [4] ist der von Wilhelm von St Thierry beanstandete Ausdruck „existimatio" Abälards ausgemerzt und durch convictio bzw. argumentum ersetzt. Fast unmittelbar darauf tritt bei Petrus

---

mendacii et contradictionis notam a sacris paginis secludere cupientes, orthodoxis patribus atque catholicis doctoribus nulla pravae intelligentiae suspicione notatis consentimus" (Sent. III, d. 5, c. 3).

[1] Sent. I, d. 1, c. 1; Sent. I, d. 2, c. 1.

[2] „Illae enim et huiusmodi argutiae in creaturis locum tenent, sed fidei sacramentum a philosophicis argumentis est liberum. Unde Ambrosius in lib. 1 de Fide c. 5 in fine: aufer argumenta, ubi fides quaeritur. In ipsis gymnasiis suis iam dialectica iaceat; piscatoribus creditur, non dialecticis" (Sent. III, d. 22, c. 1).

[3] „Non enim per creaturarum contemplationem sufficiens notitia Trinitatis potest haberi vel potuit sine doctrinae vel interioris inspirationis revelatione. Unde illi antiqui philosophi quasi per umbram et de longinquo viderunt veritatem, deficientes in contuitu Trinitatis, ut magi Pharaonis in tertio signo" (Sent. I, d. 3, c. 6). „Ad quod dicimus eos (sc. antiquos philosophos) hanc distinctionem summae Trinitatis, quam Fides catholica profitetur, nullatenus habuisse vel habere potuisse absque doctrinae vel internae inspirationis revelatione" (In ep. ad Rom 1, 20—23 [M., P. L. CXCI 1328]).

[4] „Ait enim Apostolus Hebr 11, 1: ‚Fides est substantia rerum sperandarum, argumentum vel convictio non apparentium'; quia per fidem subsistunt in nobis etiam modo speranda, et subsistunt in futuro per experientiam: et ipsa est probatio et convictio non apparentium: quia si quis de eis dubitet, per fidem probantur; ut adhuc probatur futura resurrectio, quia ita crediderunt patriarchae et sancti alii; vel probatio est et certitudo, quod sint aliqua non apparentia" (Sent. III, d. 23, c. 8).

Lombardus die Hugo von St Viktor eigentümliche Bezeichnung „certitudo“ als Charakteristikum des Glaubens, des religiösen Erkennens auf. Obschon nun der „Magister sententiarum“ den Glauben so sehr betont und der Vernunft, der Dialektik eine nur bescheidene Stellung im Bereiche des Übernatürlichen zuzugestehen scheint, so will er doch keineswegs jedes Denken vom Glaubensakte fernhalten. Sein Glaubensbegriff ist intellektualistisch orientiert. Es zeigt sich dies namentlich bei der Erörterung der Frage, ob etwas, was Inhalt des Glaubens ist, zugleich gewußt werden kann. Im Anschluß an Augustinus lehrt er eine Tätigkeit der Vernunft schon vor dem Glauben, — denn da der Glauben vom Hören kommt, muß doch der Sinn dessen, was gehört wird, irgendwie erkannt werden. Freilich ein Wissen ist dieses dem Glauben vorausgehende Erkennen nicht. Desgleichen betont Petrus Lombardus ein Erkennen, eine Vernunfttätigkeit nach dem Glauben, einen tieferen Einblick in den Inhalt der Offenbarung. Als beursachende Momente dieses Einblickes hebt er die mit dem Glauben gegebene Reinigung des Herzens und Gottesliebe, also ethisch-aszetische Momente hervor[1]. Er betont auch anderswo die Bedeutung der Gottesliebe für die Wissenschaft und sieht in der Wissenschaft nur dann etwas Nützliches, wenn Liebe sich mit ihr einigt[2]. Diese freilich formell nicht klar herausgearbeitete Darlegung des „Magister sententiarum“ über die Vernunfttätigkeit vor und nach dem Glauben ist das Echo augustinischer Auffassung[3] und nichts anderes als Anselms „Credo, ut intelligam“. Die Betonung ethisch-mystischer Momente für die Erlangung tieferer Einsicht in den geglaubten Offenbarungsinhalt verrät wiederum die Fühlung mit den Wissenschafts-

---

[1] „Ex his apparet, aliqua credi quae non intelliguntur vel sciuntur, nisi prius credantur; quaedam vero intelligi aliquando etiam, antequam credantur. Nec tamen sic intelliguntur modo, ut in futuro sciantur: et nunc etiam per fidem, qua mundantur corda, amplius intelliguntur: quia nisi per fidem diligatur Deus, non mundatur cor ad eum sciendum. . . . Ecce hic aperte habes, quia non potest sciri Deus, nisi prius diligendo credatur. Supra autem dictum est, quod nemo potest credere in Deum, nisi aliquid intelligat. Unde colligitur non posse sciri et intelligi credenda quaedam, nisi prius credantur; et quaedam non credi, nisi prius intelligantur; et ipsa per fidem amplius intelligi. Nec ea quae prius creduntur quam intelligantur, penitus ignorantur, cum fides sit ex auditu. Ignorantur tamen ex parte, quia non sciuntur. Creditur ergo quod ignoratur, sed non penitus“ (Sent. III, d. 24, c. 3).

[2] „Addite scientiae charitatem, et utilis erit scientia. Per se enim inutilis est scientia, cum charitate utilis est“ (In ep. 1 ad Cor c. 8 [M., P. L. CXCI 1601]).

[3] Grabmann, Geschichte der scholastischen Methode I 129 ff.

idealen Hugos von St Viktor, Anselms und Augustins. Auch das von Petrus Lombardus in diesem Kapitel angeführte Isaiaszitat: „Nisi credideritis, non intelligetis“ (Is 7, 19) deutet auf die traditionelle patristisch-anselmische Auffassung des Verhältnisses von Glauben und Wissen hin.

Wenn wir jetzt die Schilderung der wissenschaftlichen Denk- und Arbeitsweise, der Lehr- und Darstellungsmethode des Lombarden abschließen würden, dann hätten wir nur ein unvollständiges, der Wirklichkeit nicht vollauf entsprechendes Bild gezeichnet. Wir hätten den „Magister sententiarum“ nur betrachtet, inwieweit in ihm die mehr positive Richtung Hugos von St Viktor sich repräsentiert. Die Methode unseres Scholastikers hat noch ein zweites Antlitz, das die Züge Abälards und der Dialektiker aufweist. Die Einwirkung dieser dialektischen Richtung springt fast noch mehr in die Augen als der Einfluß der Viktorinerschule.

Schon beim oberflächlichen Durchblättern des Sentenzenbuches stößt man fort und fort auf Termini, die an die dialektischen Techniken und Praktiken der Schule erinnern. Es trägt das Äußere der Sentenzen viel deutlicher dialektisches Gepräge an sich als etwa Hugos Werk „De sacramentis fidei christianae“ und selbst als die theologischen Werke Peter Abälards. Außer den auch in früheren Werken auftretenden Wendungen Solet quaeri, Sed contra hoc opponitur sic spielt die determinatio, die Lösung von Schwierigkeiten durch Distinktion, eine bedeutsame Rolle, und es bekundet sich eine erhebliche Vertrautheit mit der syllogistischen Kunst.

Die dialektische Färbung des Sentenzenbuches zeigt sich hauptsächlich in zwei Momenten. Fürs erste kommt die Sic-et-non-Methode, die schon von Bernold von Konstanz in den Grundzügen ausgebildet worden war und durch Abälard eine schärfere Ausprägung, vor allem eine vornehmlich dialektische Tendenz erhalten hatte, bei Petrus Lombardus in einer noch erheblich mehr entwickelten Form zur Verwendung, indem nicht bloß sich widersprechende Väteraussprüche zusammengestellt und die Konkordanzmittel zu deren Ausgleich nur programmatisch angegeben werden, sondern indem diese Konkordanzregeln auch systematisch angewendet werden. Fürs zweite entfaltet der Lombarde bei der Verbescheidung von spekulativen Einwänden und Ansichten, die von zeitgenössischen Theologen aufgestellt wurden, ein nicht unbeträchtliches Maß dialektischen Könnens.

In der ersten Hinsicht ist das Verfahren des Lombarden im wesentlichen folgendes. Zuerst wird das betreffende Problem ent-

weder in Frageform oder auch in thetischer Form als eine Kapitelüberschrift angekündigt[1]. Mitunter wird, bevor eine Lösung des Problems ausgesprochen wird, eine Voraussetzung gemacht, um das Verständnis schwieriger Fragen zu erleichtern[2]. Die ausgesprochene Lösung wird sofort durch Autoritäten, durch Schrift- und Vätersprüche, oft in ziemlich großer Zahl, gestützt. Nunmehr werden Autoritäten angeführt, die das Gegenteil der vertretenen und durch Väterzeugnisse gestützten Solutio oder Responsio zu besagen scheinen. Diese gegensätzlichen Autoritäten werden mit Wendungen wie „Praedictis autem videtur contrarium esse quod dicit Augustinus" — „His autem videntur adversari quae dicit" etc. eingeführt. Auch diese positiven Argumente contra treten oft in stattlicher Zahl auf. Nun gilt es, einen Ausgleich dieser sich widersprechenden Zitate, eine concordantia discordantium zu bewerkstelligen. Es ist ihm sehr darum zu tun, diese repugnantia aus der Welt zu schaffen. Er bemüht sich, möglichst pietätsvoll die Vätertexte zu beurteilen und eine benigna interpretatio zu erzielen[3]. Zum Behufe dieser Vereinbarung sich entgegenstehender Autoritäten macht er von den Konkordanzregeln, die Abälard im Prolog seiner Schrift „Sic et non" aufgestellt hat, Gebrauch. Mit Vorliebe bedient er sich hierbei der vierten unter diesen Konkordanzregeln, derzufolge sich eine Lösung der patristischen Dissonanzen durch den Nachweis erzielen läßt, daß ein und dieselben Worte und Termini von den verschiedenen Autoren in verschiedenem Sinne in Anwendung gebracht sind[4]. Wir haben schon in der Abhandlung über Abälard[5] gesehen, wie gerade

---

[1] Z. B. Sent. I, d. 14, c. 1: „Quod gemina est processio Spiritus sancti" (thetische Form). Ebd. c. 5: „An viri sancti et Ecclesiae praelati dent vel dare possint Spiritum sanctum." Die Wendungen, mit welchen nach diesen Überschriften auf das Thema eingegangen wird, sind sehr verschieden: „Hic considerandum est", „Praeterea diligenter adnotandum est", „Nunc tractandum est", „Hic oritur quaestio". Das häufig vorkommende „Quaeri solet" deutet auf eine in den damaligen Schulen allgemein beliebte und geübte Problemstellung hin.

[2] Z. B. Sent. I, d. 17, c. 2: „Hoc autem ut intelligibilius doceri ac plenius perspici valeat, praemittendum est quiddam ad hoc valde necessarium."

[3] Sent. I, d. 9, c. 4: „Sed ne tanti auctores sibi contradicere in re tanta videantur, verba Gregorii benigne interpretemur." Sent. I, d. 16, c. 2: „Audisti, lector, quid super hoc dicat Hilarius, cuius verba, ubicumque occurrerint, diligenter nota pieque intellige."

[4] „Facilis autem plerumque controversiarum solutio reperietur, si eadem verba in diversis significationibus a diversis auctoribus posita defendere poterimus" (Prologus Petri Abaelardi in „Sic et non" [M., P. L. CLXXVIII 1344 D]. Vgl. oben S. 202). [5] S. 211 f.

durch die Formulierung und Befürwortung dieser Konkordanzregel die Sic-et-non-Methode ein vorwiegend dialektisches Gepräge erhalten hat. Indem der Lombarde von dieser Regel häufig Gebrauch macht, wandelt er auf den Pfaden der dialektischen Theologen. Die determinatio der sich widersprechenden Autoritäten vollzieht sich dann tatsächlich bei ihm recht oft, ja wohl zumeist durch den Hinweis darauf, daß ein und dieselben termini oder locutiones bei den betreffenden Vätern in verschiedener Bedeutung stehen und daß deshalb der im Wortlaut gegebene Gegensatz kein sachlicher ist[1]. Bei dieser Methode der determinatio auctoritatum sucht unser Theologe diese Verschiedenheit der Bedeutung und Tragweite ein und desselben Terminus bei zwei oder mehreren Vätern auch aus den Ursachen zu verstehen und zu erklären[2]. Er operiert nicht lediglich mit Kunstgriffen der Sprachlogik, sondern kehrt bei seinem Bemühen, die Väterzeugnisse in Einklang zu bringen, auch inhaltliche Gesichtspunkte hervor. Er ist dazu deshalb im stande, weil er meist ziemlich lange Vätertexte bringt und so zur Beurteilung des Kontextes entsprechendes Material hat, während bei vielen andern Theologen, besonders gegen Ende des 12. Jahrhunderts, häufig nur kurze und abgerissene patristische Stellen angeführt und dialektisch verarbeitet werden.

Eine weitere Konkordanzregel, die der Lombarde in Anwendung bringt, ist die bei Abälard an zweiter Stelle angeführte, nämlich die Feststellung, ob ein Väterausspruch als eine selbständige definitive Behauptung oder nur als ein Referat über fremde Meinungen und als eine Problemstellung aufzufassen ist[3]. Auch die fünfte Konkordanzregel Abälards, wonach durch Abwägung der Autoritäten ein Ausweg zu finden ist, findet eine Verwertung, wobei der Heiligen Schrift das Gewicht unfehlbarer Richtigkeit zukommt und unter den Vätern Augustinus die erste Stelle einnimmt.

In dieser Weise hat der „Magister sententiarum“ einen konsequenten und durchgreifenden Gebrauch von der Sic-et-non-Methode

---

[1] Z. B. Sent. I, d. 13, c. 6: „Sed ut istam quae videtur repugnantiam de medio abigamus, dicimus, quod Hieronymus aliter accipit nomen ingeniti et aliter Augustinus.“

[2] Sent. III, d. 15, c. 7: „Ecce aperte noscis eundem sibi in his verbis contradicere, nisi varias dictorum discerneret causas, ex quibus intelligentia verborum assumenda est. Si enim discernatur intelligentiae causa praedictorum verborum, nihil occurrit contradictionis.“

[3] Sent. II, d. 4, c. 2: „Sed haec magis opinando et quaerendo dicit Augustinus quam asserendo.“

gemacht und durch die Tat bewiesen, daß Hochhaltung der Schrift- und Väterautorität ganz gut mit einer zweckgemäßen Anwendung dieser scholastischen Lehrmethode vereinbar ist.

Noch mehr als bei der Harmonisierung verschieden klingender Väteraussprüche durch Anwendung der Sic-et-non-Methode kommt das dialektische Können des „Magister sententiarum" dann zur Entfaltung und Betätigung, wenn er die Meinungen und Einwände zeitgenössischer Theologen bespricht und kritisiert. Es werden diese Theologen, wie es auch in der späteren Scholastik Regel wurde, mit alii, quidam eingeführt. Mehrmals werden dieselben mit wenig schmeichelhaften Bezeichnungen wie garruli ratiocinatores[1], quidam sophistae[2] usw. ausgestattet. Er hat hierbei solche Theologen vor Augen, die ihm in der Anwendung der Dialektik auf die Theologie doch des Guten zu viel zu tun dünkten. Gerade in den Auseinandersetzungen mit diesen Theologen und in der Erörterung von Schulfragen bekundet sich auch das philosophische Wissen des Lombarden. Zwar treten eigentliche philosophische Probleme bei ihm ziemlich zurück. So äußert er sich z. B. bezüglich des Universalienproblems, über welches er im Sinne des Realismus denkt, in ziemlich zurückhaltender und einsilbiger Weise[3]. Aber es ist doch in den theologischen Gedankengängen unseres Scholastikers viel angewandte Philosophie verborgen. Namentlich legt er in den Distinktionen bzw. Kapiteln, welche sich mit den teilweise recht subtilen Fragestellungen der zeitgenössischen Theologie in der Trinitätslehre und Christologie u. dgl. beschäftigen, deutliche Proben darüber ab, daß er in die formale Seite des damaligen philosophischen Arbeitens und Denkens gründlich eingeweiht und eingearbeitet ist. Er versteht es hier meisterlich, die syllogistische Kunst zu verwerten und durch Distinktionen sich Auswege aus Schwierigkeiten und Dunkelheiten zu schaffen. Ein sprechendes Beispiel solch dialektischer Virtuosität ist die vierte Distinktion des ersten Buches. Es wird hier die quaestio satis necessaria verhandelt, „utrum concedendum sit, quod Deus se genuerit". In den zwei unmittelbar vorausgehenden Distinktionen wurde die Trinitas personarum in unitate essentiae erwiesen, und zwar auctoritatibus, rationibus, similitudinibus. Nunmehr gilt es, spekulative Schwierigkeiten zu beleuchten und zu beseitigen. Zuerst wird gegen

[1] Sent. I, d. 4, c. 2. [2] Sent. I, d. 46, c. 13.

[3] Vgl. H. Dehove, Qui praecipue fuerint labente XII saeculo ante introductam Arabum philosophiam temperati realismi antecessores, Insulis 1908, 119 ff; Espenberger, Die Philosophie des Petrus Lombardus 22 ff.

den Satz „Deus genuit Deum" Stellung genommen, indem für eine negative Beantwortung der Frage, ob dieser Satz angängig sei oder nicht, plädiert wird, und zwar durch Vorführung eines logisch tadellos ausgearbeiteten Syllogismus cornutus. Hierauf spricht der Scholastiker seine eigene Auffassung aus, welche die Frage entschieden im bejahenden Sinne löst, und stützt seine These zunächst mit einem kurzen Autoritätsargument, durch einen Hinweis auf das nicänische Symbol. Alsdann geht er zur Retorsion des gegnerischen Dilemmas über, indem er dessen Untersatzglieder entkräftet[1]. Nunmehr treten neue Einwürfe der für die negative Lösung der vorwürfigen Frage einstehenden Gegner auf, und zwar wiederum in Form eines Dilemmas, eines Syllogismus cornutus. Die Auflösung erfolgt auf dem Wege der Distinktion[2]. Die ganze Formulierung dieser sowie einer sich unmittelbar daran reihenden weiteren Distinktion erinnert an die Disputationstechnik, die seit dem Bekanntwerden der „logica nova" allmählich auch auf theologischem Boden sich festzusetzen begann.

Auch an andern Stellen des Sentenzenwerkes legt der Lombarde eine große Virtuosität des dialektischen Verfahrens an den Tag[3]. Mitunter beruft er sich auch auf Regeln der Dialektik und stellt deren Anwendbarkeit bzw. auch Nichtanwendbarkeit auf theologische Probleme fest[4]. Dabei hütet er sich vor übertriebener Verwertung der dialektischen Künste auf theologischem Arbeitsgebiete und sucht von allzu spitzfindigen Fragen und Untersuchungen sich freizuhalten[5].

---

[1] C. 1.

[2] C. 2: „Sed adhuc opponunt garruli ratiocinatores dicentes: Si Deus Pater genuit Deum, aut genuit Deum qui est Deus Pater, aut Deum qui non est Deus Pater. Si genuit Deum qui non est Deus Pater, ergo Deus est qui non est Deus Pater: non ergo tantum unus Deus est. Si vero genuit Deum qui est Deus Pater, ergo genuit seipsum. Ad quod respondemus determinantes illam propositionem, qua sic proponunt ... hoc enim sane et prave intelligi potest: et ideo respondendum est ita. Deus Pater genuit Deum qui est ipse Pater: hoc dicimus esse falsum et concedimus alteram, scilicet genuit Deum, qui non est Pater.... Si vero additur ... hoc distinguimus: qui dupliciter potest intelligi ... hic sensus verus est ... hic sensus falsus est."

[3] Z. B. Sent. I, d. 39, c. 1—3; I, d. 40, c. 3; I, d. 44; III, d. 10, c. 1.

[4] Sent. I, d. 27, c. 8; II, d. 24, c. 6: „Ideoque in his contrariis, quae mala et bona vocantur, illa dialecticorum regula deficit, qua dicunt nulli rei duo simul esse contraria." Sent. III, d. 11, c. 2: „Ex tropicis locutionibus non est recta argumentationis processio."

[5] Vgl. Sent. I, d. 12, c. 2: „His et huiusmodi quaestionibus magis laboriosis et fructuosis" etc.; Sent. I, d. 46, c. 13: „Quidam enim sophistice incedentes et ideo Deo odibiles probare conantur" etc. Ebd. c. 14: „Quibus facile est nobis respondere, sed indignum responsione videtur quod dicunt."

Wenn wir nunmehr diese Detailausführungen über des Lombarden Lehr- und Darstellungsmethode zu einem geschichtlichen Werturteil verdichten wollen, so tragen die „Quattuor libri sententiarum“ das Merkzeichen der Kombination der Denk- und Arbeitsrichtungen Hugos von St Viktor und Peter Abälards an sich. Es haben beide Schulen schon vor Abfassung des Sentenzenbuches sich gegenseitig beeinflußt. Die Einwirkung der Denkweise Hugos auf Abälards Schule bekundet sich schon in den Sentenzen Rolands und Omnebenes in inhaltlicher und methodischer Hinsicht, während umgekehrt Abälards Sic-et-non-Methode und energische Betonung der Dialektik die Vertreter der Viktorinerschule beeinflußten. Petrus Lombardus ist nun ein Haupttypus dieser Verbindung des positivkonservativen Elementes der Viktoriner mit der mehr philosophisch, dialektisch gearteten Auffassung des Abälardischen Denkerkreises[1]. Die Sic-et-non-Methode tritt uns beim Sentenzenmeister in einer fortgeschrittenen Form entgegen, indem nicht wie bei Abälard die Konkordanzregeln lediglich programmatisch aufgeführt, sondern auch praktisch angewendet sind und so wirklich ein Ausgleich sich widerstreitender Autoritäten durchgeführt ist. Weiterhin ist auch die Technik des Syllogismus vom Lombarden in einer ausgebildeteren Form als bei Abälard gehandhabt. Hieran ist zweifellos das Eintreten der ganzen aristotelischen Logik in den abendländischen Ideenkreis schuld. Diese Fortbildung und Fortentwicklung der Abälardischen Methode vollzieht sich bei unserem Scholastiker innerhalb des Rahmens der Hochschätzung der Tradition und der Auffassung des Verhältnisses von Glauben und Wissen, wie sie bei Augustin, Anselm und Hugo von St Viktor ausgesprochen und ausgeprägt ist. Hierdurch wurde der Gefahr und dem begründeten Verdachte rationalistischer Tendenzen vorgebeugt und die scholastische Lehr- und Darstellungsmethode auch positiv und streng konservativ denkenden Theologen schmackhaft gemacht. Das Eindringen dieser Methode auch in die Reihen der konservativen Theologen konnte durch die Gegenwehr einseitiger Antidialektiker, wie z. B. Walters von St Viktor, den wir schon in einem andern Zusammenhang als scharfen Gegner des Lombarden kennen gelernt haben[2], auf die Dauer nicht aufgehalten werden. So stellen denn des Lombarden Sentenzen eine bedeutsame Etappe in der allmählichen Ausbildung und Ausgestaltung jener scholastischen Lehr- und Darstellungsmethode vor, welche in

[1] Vgl. über diese wechselseitigen Beziehungen zwischen der Schule Hugos und der Abälards E. Portalié im Dictionnaire de théologie catholique I 51—55.

[2] Vgl. oben S. 124 f.

der philosophisch-theologischen Literatur der Hochscholastik in einem stereotypen Schema (Fragestellung — Einwände — prinzipielle Lösung des Problems — Beantwortung der Einwände) uns entgegentritt. Freilich im einzelnen bewegt sich die Darstellungsmethode des Lombarden noch keineswegs in festgelegten Formen, in stetig wiederkehrender Anordnung. Aber es läßt sich doch leicht bei ihm ein Fortschritt zu dem stereotypen Darstellungsschema im Vergleich zu Hugo von St Viktor und Peter Abälard wahrnehmen. Espenberger[1] bemerkt, daß man mit gutem Rechte Petrus einen Begründer der streng scholastischen Methode nennen kann, welche im 13. Jahrhundert üblich wurde, da er ihr hauptsächlich zum Siege verhalf. Diese Bemerkung trifft im großen und ganzen zu, wenn man unter scholastischer Methode die äußere Technik, die äußere Darstellungsform der Scholastik versteht. Das, was das Wesen der scholastischen Methode ausmacht: die Anwenduug der Vernunft, der Philosophie auf die Offenbarungswahrheit, um den Glaubensinhalt dem denkenden Menschengeiste näher zu bringen, als System darzustellen und gegenüber Einwänden und Schwierigkeiten klarzulegen, diese eigentliche Seele der scholastischen Methode ist mit nichten Schöpfung des Lombarden. Wir haben es hier mit einer aus der Patristik ererbten Methode zu tun, die durch Anselm von Canterbury, den Vater der Scholastik, der kommenden Scholastik in einer programmatischen Fixierung vor die Seele gestellt worden war. Das Fortschrittliche beim „Magister sententiarum“ liegt auf der Linie der scholastischen Lehr- und Darstellungsmethode, gleichsam der Versinnlichung und Verleiblichung des inneren Wesens der scholastischen Methode. Er hat Abälards Sic-et-non-Methode weitergebildet und die dialektische Bearbeitung theologischer Stoffe mit der Idee des „Credo, ut intelligam“ in Harmonie zu bringen gesucht. In diesem Sinne können wir ihn einen Begründer oder besser Beförderer der scholastischen Methode nennen.

Wenn Espenberger[2] weiter bemerkt, daß die Summen der folgenden Zeit, darunter auch jene des Aquinaten, ohne den Lombarden nicht möglich gewesen wären, so dürfte dies eine Überschätzung des Sentenzenmeisters sein. Die scholastische Lehr- und Darstellungsmethode hätte sich ganz sicher auch ohne diesen Theologen aus- und weitergebildet. Ein Beweis hierfür ist die wissenschaftliche Lebensarbeit Roberts von Melun, in welcher die Synthese des „Credo,

---

[1] Die Philosophie des Petrus Lombardus 30. [2] Ebd.

ut intelligam" mit der dialektischen Bearbeitung der Theologie uns ganz markant entgegengetreten ist. Auch die Sentenzen Rolands und Omnebenes, desgleichen die Schriften Gilberts de la Porrée und seiner Schule — es sei bloß an die „Sententiae divinitatis" hier verwiesen — gehen dieselben methodischen Wege, die nach ihnen der Lombarde gewandelt ist. Man muß eine mehr konzentrische Betrachtung der wissenschaftlichen Strömungen des 12. Jahrhunderts anstellen, um ein geschichtlich richtiges Urteil über die Entwicklungsfaktoren zu gewinnen. Eine isolierte Betrachtung bloß des einen oder andern Denkers führt zu einseitigen Auffassungen.

§ 4. Die Quellen des Petrus Lombardus.

In die Arbeitsweise des Petrus Lombardus und überhaupt der Sentenziarier damaliger Zeit werden wir auch durch die Untersuchung der Quellen des Sentenzenbuches eingeführt. O. Baltzer[1] hat im Anschluß an die Edition der „Libri quattuor sententiarum" in der Bonaventuraausgabe von Quaracchi eine solche Quellenanalyse vorgenommen. Wertvolle Beiträge, die zum guten Teile auf handschriftlichen Studien fußen, hat zur Kenntnis der Quellen und Quellenbenützung des Lombarden J. de Ghellinck[2] geboten.

Die Auflösung der Sentenzen in ihre Quellen läßt den „Magister sententiarum" in seinem Abhängigkeitsverhältnis von der Patristik und der früheren und gleichzeitigen Scholastik erscheinen. Die Hauptquelle für Petrus Lombardus ist Augustinus, dem er rund 1000 Zitate (darunter 280 aus De trinitate, 93 aus dem Enchiridion usw.) entnimmt. Hilarius ist 85mal, Ambrosius etwas häufiger, Hieronymus 50mal, Gregor d. Gr. 55mal, Cassiodor 9mal, Isidor 30mal, Beda 30mal, Boethius nur 1mal zitiert. Vereinzelte Zitate sind der vornicänischen Literatur (Pastor des Hermas, Cyprian, Origenes) entnommen. Aus der griechischen Patristik sind öfters nur Johannes Chrysostomus (ca 17mal) und Johannes von Damaskus (27mal) zitiert[3]. In Bezug auf die Damaszenuszitate hat J. de Ghellinck interessante Beobachtungen gemacht. Da nämlich sämtliche Damaszenuszitate aus „De fide

[1] Die Sentenzen des Petrus Lombardus, ihre Quellen und dogmengeschichtliche Bedeutung, Leipzig 1902. J. Annat, Pierre Lombard et ses sources patristiques, im Bulletin de litt. eccl. 1906, 84—95.

[2] Le traité de Pierre Lombard sur les sept Ordres, Louvain 1910; Ders., Les œuvres de Jean de Damas en occident etc., in der Revue des questions historiques LXXXVIII 149—160.

[3] Baltzer a. a. O. 2—5.

orthodoxa" 3, 2—8 entnommen sind, so ist es, wie J. de Ghellinck mit guten Gründen dartut, recht wahrscheinlich, daß dem Lombarden nur diese acht Kapitel aus Burgundio von Pisas Übersetzung des Werkes „De fide orthodoxa" vorlagen. Tatsächlich enthält auch Cod. 35 der Stiftsbibliothek von Reun einen „Tractatus Ioannis Damasceni de Incarnatione Verbi", der diese acht Kapitel separat enthält [1].

Petrus Lombardus hat in seinen Sentenzen nicht bloß Vätertexte zusammengestellt, sondern auch frühere und zeitgenössische Autoren ausgeschrieben. Daß er besonders in den mehr dialektisch gehaltenen Partien von den theologischen Problemstellungen der damaligen Scholastik Notiz nimmt, ist schon durch die Hinweise auf „quidam, aliqui" usw. nahegelegt. Der Lombarde hat ohne Zweifel Petrus Abälard benützt, wie uns die Bemerkung des Johannes Cornubiensis: „Magister Petrus Lombardus . . . illum librum (Abälards Theologia) frequenter prae manibus habebat" [2] bezeugt. Seine Abhängigkeit von Ivo von Chartres und Hugo von St Viktors Hauptwerk „De sacramentis christianae fidei" hat J. de Ghellinck [3] speziell am Traktat De ordine aufgezeigt. Derselbe Forscher hat auch auf die Sentenzen Algers von Lüttich als auf eine Quelle des Lombarden hingewiesen [4]. Am weitestgehenden ist seine Beeinflussung durch die Hugo von St Viktor zugeschriebene „Summa sententiarum" [5]. Diese Beeinflussung hat eine solche Ähnlichkeit und Übereinstimmung beider Werke erzeugt, daß Mignon [6] den freilich nicht richtigen Gedanken, der Lombarde sei der Verfasser der „Summa sententiarum", aussprechen konnte. Daß der Sentenzenmeister zu Robertus Pullus und Magister Rolandus in Beziehung steht, läßt sich durch positive Belege nicht beweisen. Ein literarisches Abhängigkeitsverhältnis von der Schule Gilberts de la Porrée, speziell von der „Sententiae divinitatis" hat B. Geyer [7] quellenmäßig festgestellt. Ob Beziehungen des Lombarden zu den aus den Schulen Wilhelms von Champeaux und Anselms von Laon hervorgegangenen Sentenzenwerken zurechtbestehen oder nicht,

[1] J. de Ghellinck, Les œuvres de Jean de Damas etc. 155.

[2] M., P. L. CXCIX 1052. Vgl. auch E. Kaiser, Pierre Abélard critique, Fribourg 1901, 311.

[3] Le traité de Pierre Lombard etc. [4] Ebd. 46.

[5] Baltzer, Die Sentenzen des Petrus Lombardus etc. 8.

[6] In der Revue des sciences ecclésiastiques, décembre 1890, 514. Von Mignon ist diese Ansicht wieder aufgegeben in seinem Werke „Les origines de la scolastique et Hugues de St Victor" I, Paris 1895, 31.

[7] Die Sententiae divinitatis, Münster 1909, 22.

müßte erst durch vergleichende Untersuchungen festgestellt werden. Eine ausgiebige Quelle ist endlich das „Decretum Gratiani" für Petrus Lombardus, der aus demselben nicht weniger als 236 Kanones herübergenommen hat[1].

Diese Benützung des Gratianischen Dekrets weist uns den Weg zur Lösung der Frage, woher der Lombarde seine patristischen Materialien bezogen hat. Er hat zum weitaus größten Teile seine Väterzitate nicht auf dem Wege zusammenhängender patristischer Lektüre, also eigentlicher patristischer Quellenstudien, sondern vielmehr aus zweiter Hand empfangen. Vor allem kommen die „Glossa ordinaria" Walafrid Strabos und das „Decretum Gratiani" als Emporien patristischer Materialien in Betracht. Petrus Lombardus war durch seine exegetischen Schriften, durch seine Kommentare zu den Psalmen und Paulinen mit der „Glossa ordinaria" Walafrid Strabos und den dort aufgespeicherten Väterzitaten vertraut geworden. Es ist deswegen selbstverständlich, daß er die in seiner früheren exegetisch-literarischen Tätigkeit gesammelten Väteraussprüche auch in sein Sentenzenwerk herübernahm und nach systematischen Grundsätzen gruppierte. Zwischen seinen Sentenzen und seinen Schrifterklärungen besteht stellenweise wörtliche Übereinstimmung. Diese Schriftkommentare bilden gewissermaßen eine Materialiensammlung für die später abgefaßten Sentenzen[2]. Angesichts dieser Tatsache ist die Behauptung Harnacks[3] unrichtig, daß Petrus Lombardus die patristischen Zitate „aus der Glossa Strabonis durch Vermittlung der Sentenzen eines obskuren Kanonisten Gandulph" geschöpft hat. Fürs erste war, wie sich weiter unten zeigen wird, Gandulphus später als Petrus Lombardus und von diesem abhängig. Fürs zweite hatte der Lombarde, der in seinen exegetischen Werken in umfassendster Weise durchgängig die Glossa Strabonis verwertet, es wahrlich nicht nötig, für seine später abgefaßten Sentenzen die Väterstellen Walafrid Strabos indirekt durch Vermittlung anderer Sentenzen sich anzueignen. Fürs dritte läßt sich über das Verhältnis des Lombarden zu Gandulphus nur dann ein wissenschaftlich greifbares Resultat feststellen, wenn man den Text der Sentenzen des Gandulphus zur Vergleichung heranziehen kann. Das „Decretum Gratiani" ist namentlich für das vierte Buch der Sentenzen des Petrus Lombardus, für die Sakramentenlehre, eine ausgiebige Stoffquelle gewesen.

---

[1] Baltzer a. a. O. 11.

[2] Vgl. Denifle, Die abendländischen Schriftausleger etc. 56 ff 365 A. 2.

[3] Lehrbuch der Dogmengeschichte III[4] 374.

§ 5. Überarbeitungen und Abkürzungen der „Libri quattuor sententiarum". Die Sentenzen des Magisters Gandulphus.

Die Sentenzen des Petrus Lombardus sind schon im 12. Jahrhundert mehrfach überarbeitet, ausgezogen und abgekürzt worden. Es haben sich auch andere Sentenzensammlungen innigst an den „Magister sententiarum" angelehnt.

Das berühmteste Kompendium der Sentenzen des Petrus Lombardus sind die Sentenzen des Bandinus, welche in Clm 9652 (s. XII bis XIII) die Aufschrift „Abbreviatio magistri Bandini de libro sacramentorum magistri petri parisiensis episcopi fideliter acta" tragen[1]. Denifle hat noch auf eine Reihe solcher Kompendien hingewiesen, so auf die Abbreviatio in Sententias Magistri Petri Lombardi (Cod. Trec. 1371, fol. 88) des Simon von Tournai, auf eine ziemlich verbreitete Sentenzenabkürzung des Kardinals Hugo von St Cher, auf anonyme Abbreviaturen in englischen Handschriften usw.[2]

Unbeachtet blieb bisher die Tatsache, daß es eine Reihe von Bearbeitungen und Abkürzungen des Petrus Lombardus gibt, die mit dem zweiten Sentenzenbuch, mit der Lehre vom unum principium, beginnen und entweder bloß das zweite Buch oder auch noch das dritte und vierte Buch mehr oder minder selbständig bearbeiten. Daß man gerade auf das zweite Buch der Sentenzen großes Gewicht legte, gibt sich darin kund, daß dieses zweite Buch sich auch separat in Handschriften findet. So ist der in Clm 2596, fol. 1r beginnende Liber de rerum creatione et formatione corporalium et spiritualium nichts anderes als das zweite Buch der Sentenzen des Petrus Lombardus.

Cod. lat. 627, fol. 57r—81r der Bibliothèque nationale zu Paris enthält eine mit „Summa sententiarum divinitatis" überschriebenes Kompendium des zweiten Sentenzenbuches. Das erste Kapitel ist betitelt: „Quod unum sit omnium rerum principium hic ostenditur." Diese Abbreviatio bricht in der Gnadenlehre ab[3].

---

[1] Denifle im Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters I 438. Vgl. auch Rettberg, Comparatio inter M. Bandini libellum et Petri Lombardi l. 4 Sententiarum, Goettingae 1834. [2] A. a. O. 589.

[3] Cod. lat. Bibl. nat. 627, fol. 57r:

„Quod unum sit omnium rerum principium hic ostenditur c. 1. Moyses spiritus sancti revelatione unum tantum omnium rerum intellexit esse principium

Petrus Lombardus, Sent. II, d. 1, c. 1:

„Creationem rerum insinuans Scriptura, Deum esse creatorem, initiumque temporis, atque omnium visibilium vel invisibilium creaturarum, in primordio

Cod. lat. 15747 (s. XIII) der gleichen Bibliothek bietet eine ziemlich fließend gestaltete Überarbeitung und Zusammenfassung der Bücher 2—4 (inklusive) in 254 Kapiteln dar. Das erste Kapitel lautet: „Quod unum tantum sit principium omnium“ und beginnt mit den Worten: „Nos catholice ecclesie filii credimus“ etc.[1] Das Werkchen ist in der genannten Handschrift von fol. 71r bis 87v zwischen die theologischen Summen des Gaufried von Poitiers und Wilhelm von Auxerre eingeflochten[2]. Der Gedankengang schließt sich an denjenigen des Lombarden ungezwungen an. Auf fol. 76r beginnt als liber 2 mit dem 89. Kapitel die Erlösungslehre, die durch die bei Petrus Lombardus hier nicht verwertete Parabel von der verlorenen Drachme beleuchtet und eingeleitet wird[3]. Hingegen kommt zu Beginn des dritten Buches (fol. 80r), der Sakramentenlehre und Eschatologie, das auch bei Petrus Lombardus angebrachte Gleichnis vom barmherzigen Samaritan zum Vorschein.

Eine bedeutsame, mit den Sentenzen des Lombarden sich innigst berührende theologische Leistung sind die Sentenzen des Magisters Gandulphus, eines um 1150 in Bologna wirkenden Theologen und Kanonisten. Denifle hat in seiner so ergebnisreichen Abhandlung über die „Sentenzen Abälards und die Bearbeitungen seiner Theologie vor Mitte des 12. Jahrhunderts“ auch die literarische Tätigkeit des vorher nur aus vereinzelten Zitaten bei älteren Kanonisten bekannten Gandulphus beleuchtet und auf drei Handschriften seiner theologischen Sentenzen in der Biblioteca nazionale zu Turin sowie

---

scilicet Deum, sicut ipse in primordio scripture sue testatur dicens: In principio creavit deus celum et terram. In quo eliduntur false opiniones quorumdam phylosophorum, qui dicebant plura fuisse rerum principia“ etc.

sui ostendit, dicens: In principio creavit Deus coelum et terram. His etenim verbis Moyses spiritu Dei afflatus, in uno principio a Deo creatore mundum factum refert, elidens errorem quorumdam plura sine principio fuisse principia opinantium“ etc.

[1] Das ganze erste Kapitel von Sent. II des Lombarden ist hier in den Satz zusammengezogen: „Nos catholice ecclesie filii credimus unum omnium creatorem et principium expuentes Platonis errorem, qui finxit tria esse principia, deum et exempla et materiam.“

[2] Delisle hat dieses Opus in seinem „Inventaire des manuscrits de la Sorbonne“ (Paris 1870, 23) übersehen.

[3] „Mulier evangelica, que lucernam accendit et drachmam quam perdidit, reperit, est dei sapientia, que lucernam accendit, quando deitatem carni copulavit. In homine Christo testa carnis est accensa lumine divinitatis. Illa drachmam decimam quam perdiderat reperit et Christus hominem, qui propius novem ordines angelorum et ita decimus est formatus, reparavit“ (fol. 76r).

auf ein Exzerpt aus denselben, die „Flores sententiarum magistri Gandulfi“ im Cod. B. IV 29 (fol. 126ᵛ—142ʳ) der kgl. Bibliothek zu Bamberg, aufmerksam gemacht[1]. Dem Brande der Turiner Bibliothek vom Jahre 1904 sind die zwei Gandulphushandschriften A 57 und A 115 entronnen. Außerdem habe ich im Jahre 1909 im Cod. anon. 242 der Stiftsbibliothek zu Heiligenkreuz eine weitere Handschrift dieser Sentenzen, die älter als die beiden genannten Turiner Manuskripte sein dürfte, feststellen können[2].

Die inhaltlichen und formellen Ähnlichkeiten zwischen den Sentenzen des Petrus Lombardus und denen Gandulphs, die Übereinstimmung der Initien des dritten und vierten Buches bei beiden, der vielfach wörtliche Einklang in der Lehre von Taufe und Buße wurden bisher meistens daraus erklärt, daß Gandulphus seine Sentenzen vor dem Lombarden geschrieben habe und daß letzterer von ersterem abhängig ist[3]. Diese Bestimmung des Verhältnisses beider Scholastiker hat auch eine handschriftliche Unterlage in der Tatsache, daß mehrere Manuskripte des „Magister sententiarum“ am Rande Hinweise auf parallele Stellen Gandulphs tragen, also anscheinend auf Gandulphus als Quelle des Lombarden hindeuten[4].

Nun hat J. de Ghellinck die Sentenzen des Lombarden und Gandulphs zum Gegenstand eingehender vergleichender Studien gemacht und ist zu dem unanfechtbaren Ergebnis gekommen, daß nicht der Lombarde von Gandulphus abhängig, sondern daß umgekehrt dieser als der später Schreibende den Lombarden ausgiebig benutzt hat. Dieser überraschende Nachweis stützt sich einmal darauf, daß Gandulphus namentlich im vierten Buche Kapitel hat (z. B. im Traktat De ordinibus), die sich literarisch ohne Zweifel als Resumé der

---

[1] Denifle im Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters I 621—624.

[2] Vgl. M. Grabmann, Eine neuentdeckte Gandulphushandschrift (Cod. anon. 242 Heiligenkreuz), im Historischen Jahrbuch der Görresgesellschaft 1910, 75—87. Eine Edition der Sentenzen Gandulphs bereitet Professor J. v. Walter in Breslau vor.

[3] Vgl. Denifle a. a. O. 623; Grabmann a. a. O. 79; Baltzer, Die Sentenzen des Petrus Lombardus etc. 10. Anderer Ansicht ist J. N. Espenberger, Die Philosophie des Petrus Lombardus 6.

[4] Es sind dies die Handschriften: Cod. Amplon. 108 (4⁰, s. XIII) in Erfurt, Cod. Trec. 1206 (s. XIII); Cod. a. VII 9 St Peter in Salzburg (nicht vor s. XIV); Codd. 106 u. 108 in Oxford, New College; Cod. 1748 in Cambridge, University College; Codd. 276 u. 279 in Cambridge, Gonville & Cajus College. Vgl. J. de Ghellinck, La diffusion des œuvres de Gandulphe de Bologne au moyen âge, in der Revue Bénédictine, juillet 1910, 352—362.

parallelen Abschnitte des „Magister sententiarum" ausweisen[1]. Vor allem aber spricht für die Priorität des Lombarden vor Gandulphus eine Vergleichung der Art und Weise, wie beide die Damaszenuszitate anführen. Bei beiden haben die Damaszenuszitate gewisse Abweichungen vom Wortlaut der lateinischen Übersetzung des Burgundio von Pisa. Es muß mithin einer von beiden den andern benutzt haben. Nun sind aber beim Lombarden mehrere Damaszenuszitate, auch solche, in welchen Abweichungen von der lateinischen Übersetzung vorkommen, umfangreicher als bei Gandulphus. Es ist deswegen nicht denkbar, daß der Lombarde den Gandulphus als Vorlage hatte, weil sonst das Plus in diesen betreffenden Damaszenuszitaten nicht wohl erklärlich wäre. Denn es ist doch ausgeschlossen, daß der Sentenzenmeister zuerst aus Gandulphus die Damaszenustexte mit ihren Abweichungen von der Übersetzung und dann noch den Text des Burgundio von Pisa nachgesehen habe, um die aus Gandulphus ausgeschriebenen Zitate um einige Satzglieder zu ergänzen. Danach steht es fest, daß Gandulphus als der zeitlich spätere den Lombarden als Vorlage benutzt hat[2].

Was nun die Methode der Sentenzen Gandulphs betrifft, so bieten dieselben im großen und ganzen die nämliche wissenschaftliche Physiognomie dar wie das Sentenzenbuch des Petrus Lombardus. Die systematische Anordnung ist beiderseits von denselben Richtpunkten geleitet. Eine Verschiedenheit in der Systematik besteht darin, daß bei Gandulphus die Dekalogerklärung im zweiten, nicht im dritten Buche, wie bei Petrus Lombardus, untergebracht ist. Im Detail der Stoffgliederung bestehen auch mannigfache Verschiedenheiten zwischen beiden Werken. Was die äußere Technik, die Darstellungsmethode betrifft, so kommt ohne Zweifel bei Gandulphus besonders in der Trinitätslehre und Christologie die Dialektik noch mehr zur Geltung als beim „Magister sententiarum". Beachtenswert ist bei Gandulphus das Bestreben, sich über die Realität, über das Seinsmaß der verschiedensten Objekte, mit denen er sich befaßt, Klarheit zu verschaffen. Es kehrt bei ihm die Frage An ... sit aliquid häufig wieder[3].

---

[1] J. de Ghellinck, Les „Sententiae" de Gandulphe de Bologne ne sont elles qu'un résumé de celles de Pierre Lombard? in der Revue néo-scolastique, nov. 1909.

[2] Ders., Les citations de Jean Damascène chez Gandulphe de Bologne et Pierre Lombard, im Bulletin de littérature ecclésiastique 1910, 278—285.

[3] An potentia peccandi sit aliquid? (Cod. 242 Heiligenkreuz, fol. 12v.) An tenebre sint aliquid? (fol. 21v.) An non occidere sit aliquid? (fol. 25v.) An non

§ 6. Entstehung, Entwicklung und Technik der Kommentare zu den Sentenzen des Petrus Lombardus.

Der unvergleichlich große Einfluß der Sentenzen des Petrus Lombardus auf die nachfolgende mittelalterliche Theologie bis in die anbrechende Neuzeit hinein tritt uns am gewaltigsten in der unübersehbaren Zahl der Sentenzenkommentare entgegen. Es wird wohl nach der Heiligen Schrift kein Werk der christlichen Literatur geben, das eine solch große Zahl von Erklärern beschäftigt hat, als gerade die Sentenzen des Lombarden. Höchstens das Dekret Gratians und die Dekretalen Gregors IX. dürften hier mit dem Lombarden einigermaßen in Konkurrenz treten können. Die theologische Summa des Aquinaten hat diese hohe Zahl der Kommentatoren nicht erreicht, zudem die Erklärung dieser bedeutendsten Leistung der Scholastik erst Jahrhunderte später begonnen wurde. Man hat sich bemüht, die Zahl der Sentenzenkommentare festzustellen. A. Possevin führt, ohne Vollständigkeit anzustreben, 246 Kommentatoren auf, Pits zählt allein 160 englische Theologen als Sentenzenerklärer, Echard kennt 152 Sentenzenkommentatoren aus dem Dominikanerorden[1]. Wenn man indessen sich die Geschichte der Pariser theologischen Fakultät vergegenwärtigt und wenn man namentlich die scholastischen Handschriftenbestände der verschiedenen Länder, besonders auch Deutschlands, ins Auge faßt[2], dann tritt die Zahl dieser Sentenzenkommentatoren uns als eine ganz erstaunlich große entgegen.

Dem „Magister sententiarum“ gebührt schon deswegen eine bevorzugte Stelle in der Geschichte der scholastischen Methode, weil er Veranlassung und Gegenstand der vielleicht ausgedehntesten schola-

---

diligere deum sit aliquid? (fol. 25v.) An Christum assumere carnem aliquid sit? (fol. 31r.) An Deus pater secundum quod Christum fecit esse hominem fecerit aliquid? (fol. 32r.) Von ähnlicher Tendenz zeugt die Frage: An plus sit pulchritudo quam pulcher et castitas quam castus? (fol. 3r.)

[1] Vgl. Protois, Pierre Lombard 161; Morgott in Wetzer u. Weltes Kirchenlexikon IX² 1921. Protois gibt a. a. O. 161—180 eine kurze Übersicht über die wichtigeren Sentenzenkommentare.

[2] Die Vatikanische Bibliothek enthält z. B. in den Codd. lat. 1077—1112 eine ununterbrochene Reihe von interessanten, zu einem Teil ungedruckt gebliebenen Sentenzenkommentaren. Die Biblioteca Mediceo-Laurenziana in Florenz enthält Plut. XXXIII—XXXV eine stattliche Zahl von ungedruckten, äußerst seltenen Sentenzenerklärungen aus der Franziskanerschule (Wilhelm de Ware, Wilhelm de la Mare, Petrus de Trabibus, Ioannes de Erfordia, Richardus de Hibernia, Ioannes de Padingia, Petrus Johannis Olivi, Johannes Peckham, Petrus Philargi von Candia usw.).

stischen Literaturgattung (nur die Quaestiones quodlibetales können sich annähernd damit an Verbreitung messen), nämlich der Sentenzenkommentare, geworden ist. Es wird deshalb entsprechend und zweckgemäß sein, wenn wir nunmehr in kurzen Strichen die Entstehung und Hauptentwicklung dieser Sentenzenkommentierung sowie auch die Methode und Technik derselben zeichnen. Die Gleichartigkeit und Zusammengehörigkeit der Materie erheischt und rechtfertigt es, daß wir über die Zeitgrenze dieses Bandes hinausgreifen und die Methode der Sentenzenkommentare in der Hochscholastik im allgemeinen beleuchten.

Protois[1] bezeichnet als die erste uns bekannte Sentenzenerklärung die „Summa aurea“ des Wilhelm von Auxerre († 1231). Doch dies ist nicht richtig. Denn wie im dritten Bande sich zeigen wird, ist die „Summa aurea“ Wilhelms von Auxerre kein Sentenzenkommentar, sondern eine selbständige, wenn auch in ihrer Struktur und Doktrin vom Lombarden vielfach abhängige theologische Summa. Fernerhin hat es schon vor den Zeiten Wilhelms von Auxerre Kommentatoren der Sentenzen gegeben. Die Literatur der Sentenzenkommentare ist schon in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts entstanden. Bereits Petrus Comestor († 1176) hat sich mit dem Sentenzenwerk befaßt. Die Bibliothek der Real Academia de la historia zu Madrid enthält unter der Signatur F 208: „materia super librum Sententiarum, quam fecit magister Petrus manducator.“[2]

Aus dem 12. Jahrhundert stammt auch die in mehreren Handschriften auf uns gekommene Glosse des Pariser Kanzlers Petrus von Poitiers († 1205) zum Sentenzenwerk des Lombarden. Wir werden bei der Behandlung dieses Pariser Kanzlers, des treuesten und einflußreichsten Schülers des „Magister sententiarum“, diese Glosse nach ihrer Methode näher beleuchten. Es hat diese Glosse auf die Sentenzenkommentare des 13. Jahrhunderts, z. B. auf denjenigen des Hugo von St Cher, in vielen Stücken eingewirkt. Der Cod. lat. VII C. 14 der Biblioteca nazionale zu Neapel vereinigt in sich eine Reihe von älteren Sentenzenkommentaren. An erster Stelle steht die Glosse des Petrus von Poitiers, dann kommen zwei Fragmente solcher Kommentare. An vierter Stelle findet sich ein anonymer Sentenzenkommentar mit dem initium: „Premisit moyses exploratores in terram promissionis, terram lacte et melle fluentem.“ Die Münchener Handschrift Clm 9652 (s. XII—XIII) enthält von fol. 87v ab das Fragment

---

[1] A. a. O. 161.

[2] Denifle, Chartularium Univ. Paris. I, n. 108, p. 158.

einer Sentenzenerklärung mit den Anfangsworten: „Sicut desidiosi et pigri nimium lectoris est obscura et magnis sententiis gravida nolle exponere." [1] Die Sentenzenerklärung mit diesem initium treffen wir auch in zwei Bamberger Handschriften: 126 Q. VI 43 und 127 Q. VI 38. Zwei weitere Handschriften dieses Werkes enthalten die Codd. 769 (s. XII) und 778 (s. XIII) der Stiftsbibliothek von St Gallen. Ein Autor dieses Werkes ist genannt in der auch dem 12. Jahrhundert angehörigen Handschrift a. V 35 der Stiftsbibliothek von St Peter in Salzburg: „Incipiunt sententie vdonis." Diese Glosse entstammt ohne Zweifel schon dem 12. Jahrhundert, da sie sich auch in einer vatikanischen Handschrift des 12. Jahrhunderts, in Cod. Palat. lat. 328, fol. 1—69, vorfindet. Es sind uns demgemäß mehrere Erklärungen zum Lombarden schon aus dem 12. Jahrhundert handschriftlich erhalten.

Die älteren Sentenzenkommentare haben vorwiegend den Charakter einer Glosse, einer Feststellung des Literalsinnes der Sentenzen. Ähnlich wie man im 12. Jahrhundert die Heilige Schrift oder die Isagoge des Porphyrius, die theologischen Schriften des Boethius usw. Wort für Wort, Satz für Satz erklärte, gestaltete man auch diese expositio textus des Sentenzenbuches. Dieses Gepräge der paraphrasierenden Glosse eignet auch noch den älteren Sentenzenkommentaren des 13. Jahrhunderts. Doch treten hier schon bald eigene Zutaten der Erklärer: dubia, quaestiones und deren solutiones, auf. Cod. Vat. lat. 691 bietet uns den Text der Sentenzen mit ausführlichen Marginal- und Interlineargloesen, mit Schemata, dubia und quaestiones usw.

Der Sentenzenkommentar des Dominikanerkardinals Hugo von St Cher [2] († 1263), der mit den Worten „Iuxta sanctorum traditionem quedam, que una sunt, tria esse dicuntur" beginnt, läßt die eigene Arbeit des Kommentators schon sehr in den Vordergrund

---

[1] Der Anfang der Einleitung lautet: „Sicut desidiosi et pigri nimium lectoris est obscura et magnis sententiis gravida nolle exponere, ita quoque non studiosi, sed superstitiosi est ea, que plane dicta sunt, longis nimium et peregrinis expositionibus onerare. Quapropter ad eum librum accedentibus qui ceterorum expositor est, pauca prelibare sufficiat videlicet que sit materia, que intentio, quis modus tractandi." Es sind dies Gesichtspunkte, die uns auch in den Einleitungen der Sentenzenkommentare des 13. Jahrhunderts begegnen.

[2] Handschriften sind: Cod. Vat. lat. 1098; Cod. F 109 der kgl. Bibliothek zu Erfurt; Codd. 130 u. 131 der Bibliothek von Assisi; Cod. B. II 20 der Bibliothek zu Basel; Cod. 573 der Universitätsbibliothek zu Leipzig und Cod. 11422/23 der Bibliothèque royale zu Brüssel.

treten, insofern die Aufstellung und Lösung von Einwänden einen ziemlich breiten Raum einnimmt. Zur Verdeutlichung des Gedankenganges der Sentenzen sind auch Tabellen beigegeben. Die Glosse, die expositio textus ist von den eigenen Untersuchungen des Autors noch nicht getrennt. Der Kommentar Hugos von St Cher, auf den wir in anderem Zusammenhange auch noch im dritten Bande werden zurückgreifen müssen, trägt im Cod. Vat. lat. 1098, fol. 208r die Bezeichnung „Lectura Parisiensis super librum sententiarum". Wir werden damit auf die bevorzugte Stellung, welche die Sentenzen des Lombarden im Studienplan der Pariser Universität einnahmen, hingewiesen[1]. Das Sentenzenbuch war das zweite maßgebende Hand- und Grundbuch des theologischen Unterrichts geworden. Das erste grundlegende Handbuch der Theologie an der Pariser Hochschule war die Heilige Schrift[2]. Mit der Erklärung einzelner Bücher der Heiligen Schrift unter Leitung eines Magisters betrat der Theologe als baccalaureus biblicus die akademische Laufbahn und setzte sie fort als baccalaureus sententiarius, indem er die Sentenzen des Petrus Lombardus erklärte. Durch diese Kommentierung der Sentenzen bereitete sich der Dozent, der nach Erklärung der zwei ersten Bücher baccalaureus formatus geworden war, zur Erlangung des theologischen Doktorats oder der licentia, selbständig als Professor der Theologie zu lehren, vor. Die Lehraufgabe des fertigen Magisters der Theologie war wiederum die Erklärung der Heiligen Schrift, die sonach den Anfang und Schlußstein der akademischen Karriere bildete[3]. Durch diese Aufnahme der Sentenzenerklärung in den Lehrplan der Pariser theologischen Fakultät, die dadurch für alle andern Universitäten vorbildlich wurde, ist dem Petrus Lombardus eine maßgebende Stellung in der mittelalterlichen Theologie gesichert und zugleich die fruchtbare literarische Produktivität an Sentenzenkommentaren herbeigeführt worden. Auch die Studienordnungen der religiösen Orden, z. B. der Dominikaner, wiesen der Sentenzenlesung eine bedeutsame Stelle zu[4]. Es war deshalb ein aussichtsloses Beginnen, wenn Roger

---

[1] Vgl. Ch. Thurot, De l'organisation de l'enseignement dans l'université de Paris au moyen âge, Paris et Besançon 1850, 133—158; Denifle, Chartularium etc. I, n. 200, p. 226.

[2] Vgl. Denifle, Quel livre servait de base à l'enseignement des maîtres en théologie dans l'université de Paris? In der Revue Thomiste II (1894) 149—162.

[3] „La Bible était, au moyen âge, à l'Université de Paris le commencement et la fin des études théologiques" (Denifle a. a. O.).

[4] B. Reichert, Monumenta Ord. FF. Praed. historica III 129 197.

Bacon in seinem „Opus minus“ wohl in etwas zu düstern Farben das Überhandnehmen der Sentenzenerklärung auf Kosten des Schriftstudiums schilderte und sich gegen die literarische Flut der Sentenzenerklärungen stemmte[1].

Die Sentenzenkommentare der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts verließen die schlichte Form der Glosse und bewegten sich in einer freieren, vielgestaltigen Form. Die Glosse wurde von der eigenen Forschungsarbeit des Kommentators getrennt und an den Anfang oder Schluß der Besprechung der einzelnen Distinktion unter der Rubrik divisio und expositio textus gesetzt. Den weitaus größten Raum der Sentenzenkommentare nimmt nun die tractatio quaestionum ein, die methodische Erörterung der in mehr oder minder loser Beziehung zu Petrus Lombardus vom Erklärer selbst aufgeworfenen Fragen. Diese Eigenarbeit des jeweiligen Kommentators vollzieht sich in quaestiones, articuli, quaestiunculae usw., die allenthalben nach dem Schema der entwickelten scholastischen Lehr- und Darstellungsmethode gearbeitet sind. Die Sentenzen des Petrus Lombardus sind zur Folie für die selbständigen theologischen Darlegungen der Scholastiker geworden. Es tragen diese Sentenzenkommentare die verschiedensten technischen Benennungen: Lectura, Quaestiones, Commentarius, Scriptum, Summa, Notabilia, Expositio usw. super libros quattuor sententiarum, und weisen im Detail verschiedene Nuancierungen ein und derselben gemeinsamen Technik auf. Ein besonderer Akzent ist in der Regel auf die Ausarbeitung eines Prologs oder Proömiums zum Sentenzenkommentar gelegt. Es wird hier eine Stelle der Heiligen Schrift als Motto an die Spitze gestellt und dieselbe in geistreicher, oft schwungvoller Weise zur Schilderung des Inhaltes und der Bedeutung der vier Sentenzenbücher verwertet. So hat z. B. Petrus von Tarantasia anknüpfend an Spr 30, 18 19: „Drei Dinge kann ich nicht begreifen, und das vierte verstehe ich gar nicht: den Weg des Adlers am Himmel, den Weg der Schlange auf dem Felsen, den Weg des Schiffes mitten im Meere und den Weg des Mannes in der Jugend“ den Ideengang der „Libri quattuor sententiarum“ sinnvoll in seinem Prolog entwickelt[2].

---

[1] Vgl. P. Hilarin Felder, Geschichte der wissenschaftlichen Studien im Franziskanerorden 532 ff; P. Theoph. Witzel, De Fr. Rogero Bacone eiusque sententia de rebus biblicis, im Archivum Franciscanum III (1910) 18; Denifle, Chartularium etc. I, n. 419, p. 473.

[2] An weiteren Belegen solcher Mottos zu Sentenzenprologen seien angegeben: Richard Fischacre: „O altitudo divitiarum sapientie et scientie dei“ (Rom

Von Wertschätzung der Sentenzen des Lombarden legt die Tatsache Zeugnis ab, daß Theologen von der spekulativen Begabung eines Matthäus von Aquasparta und Robert Kilwardby sich der mechanischen Arbeit, eine Sentenzenkonkordanz, eine tabellarische Inhaltsübersicht der Sentenzen herzustellen, zum Nutzen ihrer Schüler unterzogen haben.

Manche Theologen setzten sich die Überarbeitung oder kompendiöse Darstellung früherer Sentenzenkommentare zum Ziele. So enthalten Codd. Vat. lat. 4283 und 4286 solche Bearbeitungen der Sentenzenerklärung des hl. Thomas von Aquin, während Cod. lat. VII C 52 der Biblioteca nazionale zu Neapel eine „Abbreviatio Iacobi Viterbiensis expositionum Egidii Romani in I Sent." aufweist.

Manche Sentenzenkommentare sind kompilatorisch aus früheren Sentenzenerklärungen hergestellt. So ist uns im Cod. lat. 14570 der Pariser Nationalbibliothek eine „Lectura super I Sent. compilata ex diversis doctoribus" des Thomas de Balliaco erhalten. Der Augustiner Prosper de Regio hat eine im Cod. Vat. lat. 1086 sich vorfindende Zusammenstellung der verschiedenen Ansichten von über 50 Pariser Professoren über einen Teil des ersten Sentenzenbuches hinterlassen. Die Sentenzen zeigen sich hier wirklich als Tummelplatz der vielgestaltigsten Schulfragen und Schulmeinungen. Einen wertvollen, katenenmäßig angelegten Sentenzenkommentar hat in der späteren Scholastik Dionysius Carthusianus abgefaßt, indem er bei jeder Frage die Ansichten der großen Scholastiker im Wortlaut mitteilt.

Es ist sonach eine mannigfache Entfaltung und Entwicklung der scholastischen Darstellungstechnik gewesen, zu der die Sentenzen des Petrus Lombardus Anstoß gegeben haben. Jahrhunderte hindurch heben sich die Sentenzenkommentare als eine bedeutsame literarische Erscheinung vom Hintergrund der Hoch- und Spätscholastik ab. Erst als in den ersten Dezennien des 16. Jahrhunderts in deutschen Landen durch die Bemühungen der Domini-

11, 33; Cod. Bibl. nat. Paris. lat. 15754); Bonaventura: „Profunda fluviorum scrutatus est et abscondita produxit in lucem" (Iob 28, 11); Thomas von Aquin: „Ego sapientia effudi flumina; ego quasi trames aquae immensae de fluvio; ego quasi fluvius Diorix, et sicut aquaeductus exivi de paradiso. Dixi: Rigabo hortum plantationum et inebriabo partus mei fructum" (Eccli 24, 40); Richard von Mediavilla: „Abscondita produxit in lucem" (Iob 28, 11); Durandus: „Est deus in coelo revelans mysterium" (Dn 2, 28); Petrus Aureolus: „Expandit librum coram me, qui scriptus erat intus et foris" (Ez 2, 9); Thomas von Straßburg: „Dedit abyssus vocem suam" (Hab 3, 10).

kaner Konrad Köllin zu Köln, Kaspar Grunwald in Freiburg, Kornelius von Sneek und Johannes Hoppe zu Rostock[1], in Italien durch Kardinal Cajetan, vor allem aber in Spanien durch Franz von Vittoria und seine Schule[2] die theologische Summa des hl. Thomas zum Gegenstand von großen Kommentaren gemacht und allmählich als theologisches Schulbuch eingeführt wurde, da begannen die Erklärungen zu den Sentenzen des Petrus Lombardus ihre führende Stellung in Schule und theologischer Literatur zu verlieren. Doch hörten auch jetzt die Sentenzenkommentare noch nicht gänzlich auf. Der letzte bedeutende Sentenzenkommentar stammt aus der Feder des ausgezeichneten belgischen Theologen Wilhelm Estius († 1613).

§ 7. Gegenströmungen gegen den „Magister sententiarum" und deren Überwindung.

Um den vollen Umfang der Einwirkung der Sentenzen des Petrus Lombardus auf den Werdegang der Scholastik und der scholastischen Methode bemessen zu können, werden auch die Gegner des „Magister sententiarum" ins Auge zu fassen sein. Denn gerade in der Überwindung von Gegenströmungen zeigt sich die Macht und Wucht einer geistigen Strömung, in der sieghaften Zurückdrängung einer Reaktion bekundet sich der Erfolg einer Aktion. Die Sentenzen des Lombarden haben gerade dadurch in der folgenden Scholastik festen Boden gefaßt, daß sie über gegnerische Richtungen und Erscheinungen Herr geworden sind.

Die maßlosen Angriffe Walters von St Viktor auch auf den Lombarden sind uns schon aus dem allgemeinen Teile dieses Bandes bekannt[3]. Der ungerechtfertigt scharfe Ton dieser Polemik konnte der Verbreitung und dem Ansehen des Sentenzenbuches auf die Dauer nicht schaden.

Ein ruhigerer Gegner unseres Scholastikers ist Johannes von Cornwall (Ioannes Cornubiensis)[4], der weniger die Methode als vielmehr einzelne christologische Lehranschauungen desselben be-

[1] Vgl. N. Paulus, Die deutschen Dominikaner im Kampfe gegen Luther, Freiburg i. Br. 1903, 115; Fr. Ehrle in den Stimmen aus Maria-Laach 1880 (XVIII), 389 A. 3.

[2] Fr. Ehrle im Katholik 1884, II 495 ff 632 ff; 1885, II 85 ff 161 ff 405 ff 503 ff.

[3] S. 125 f.

[4] Über diesen vgl. Bach, Dogmengeschichte des Mittelalters II 180 ff; Wetzer u. Weltes Kirchenlexikon VI² 1641; Hurter, Nomenclator II² 95; B. Geyer, Sententiae divinitatis 59.

kämpfte. Wir besitzen aus der Feder Johannes' von Cornwall zwei christologische Schriften: „Eulogium ad Alexandrum III Papam, quod Christus sit aliquis homo“[1] und ein selbstgefertigtes Exzerpt daraus mit dem Titel „Apologia de Verbo incarnato“[2]. Für uns kommt hier das Eulogium in Betracht, das eine Reihe theologiegeschichtlich dankenswerter Notizen enthält und in seiner ganzen Anlage einen ziemlichen Einfluß der Dialektik auf Theologie und theologische Arbeitsweise bekundet. Das Thema dieser zwischen 1176 und 1181 verfaßten Streitschrift ist die wissenschaftliche Widerlegung des schon auf der Synode von Tours 1163 und auch von Alexander III. in einem Schreiben an Erzbischof Wilhelm von Reims vom 18. Februar 1177 verurteilten Satzes: „Christus non est aliquid secundum quod homo.“[3] Es wurde dieser Gegenstand in der damaligen theologischen Literatur viel verhandelt[4]. Johannes von Cornwall verteidigt gegenüber dem Nihilianismus der Dialektiker, d. h. gegenüber der Aufstellung, daß Christus in der Menschwerdung nichts geworden sei, die These: „Christus est aliquis homo, est aliquid secundum humanitatem.“[5] Er führt zunächst die gegnerische Lehre in drei Schattierungen vor und nimmt Stellung zu den von den Gegnern angerufenen Autoritäten. Es sind dies Gilbert de la Porrée, von dem jedoch Johannes von Cornwall nach eigenem Geständnis keine Schrift gelesen hat, sodann Peter Abälard, aus dessen „Theologia“ ein längerer Text vorgeführt, analysiert und kritisiert wird, und schließlich Petrus Lombardus. Bezüglich des letzteren bemerkt Johannes von Cornwall, der sein Schüler gewesen, folgendes: Man kann ganz gut annehmen, daß der Lombarde die Behauptung Abälards als Meinung herübergenommen hat, da er die einschlägige Schrift des letzteren häufig und fleißig studierte. Möglicherweise hat der Lom-

---

[1] M., P. L. CXCIX 1043—1086. Eine Handschrift des Eulogiums aus dem 12. Jahrhundert ist in Cod. 265 der Pariser Arsenalbibliothek erhalten (von fol. 95^r an).

[2] M., P. L. CLXXVII 295—316.

[3] Vgl. Denzinger-Bannwart, Enchiridion[10] 393; Du Plessis d'Argentré, Collectio iudiciorum de novis erroribus etc. I 112 ff.

[4] Vgl. Cod. lat. 14589 der Bibliothèque nationale zu Paris (Ende s. XII), der von fol. 191^v bis 199^r „Obiectiones contra eos, qui dicunt, quod Christus non est aliquid secundum quod homo est“ enthält. Cod. 48 Q. VI 31 (s. XII—XIII) der Bibliothek zu Bamberg bietet fol. 23^r—25^r eine „Epistula cuiusdam magistri Parisiensis de natura humana Christi“ dar.

[5] Eine ausführliche Analyse und Würdigung des Inhalts des Eulogiums gibt Bach a. a. O. II 180—190.

barde diese seine Vorlage nicht im Detail geprüft und sich so täuschen lassen, zudem er die Dialektik mehr durch praktische Übung als durch schulmäßige Vertrautheit mit der Disputationstechnik beherrschte. Für jeden Fall aber hat der Lombarde Abälards einschlägige Doktrin lediglich als Meinung, nicht aber als feste Behauptung, als Lehrsatz vertreten. Johannes von Cornwall verweist hierfür darauf, daß Petrus Lombardus, kurz bevor er Bischof von Paris wurde, ihm und allen andern Zuhörern versichert habe, es sei von ihm Abälards Lehre nur als Meinung, nicht aber als apodiktischer Lehrsatz vertreten worden[1].

Den gegnerischen Autoritäten stellt nun Johannes von Cornwall als Vertreter seiner eigenen These eine Reihe von Theologen entgegen. Es sind diese scholastischen Zelebritäten Anselm von Canterbury, Bernhard von Clairvaux, Achardus, Robert von Melun und Mauritius von Sully, der Nachfolger des Lombarden auf dem Pariser Bischofsstuhl. Bezüglich der beiden letzteren bemerkt er, daß er zwar deren einschlägige Schriften nicht gelesen habe, daß er aber deren Vorlesungen und Disputationen angewohnt und durch ihre Stellungnahme gegenüber falschen christologischen und sonstigen Aufstellungen des Petrus Lombardus zur Änderung seiner eigenen früheren Ansicht veranlaßt worden sei[2].

Diese Konfrontierung der theologischen Autoritäten ist für Johannes von Cornwall nur ein Präludium zu einer selbständigen und eindringenden Behandlung des Problems. Er geht nunmehr daran, seine These „firmissimis sanctorum testimoniis et rationibus fidei

---

[1] „Quod vero a magistro Petro Abaelardo hanc opinionem suam magister Petrus Lombardus accepit, eo magis suspicatus sum, quia librum illum frequenter prae manibus habebat, et forte minus diligenter singula perscrutans, ut qui ex usu magis quam ex arte disputandi peritiam haberet, falli poterat. Opinionem autem dixi. Quod enim fuerit haec eius opinio, certum est. Quod vero non fuerit eius assertio haec, ipse testatur in capitulo suo. . . . Praeterea, paulo antequam electus esset in episcopum Parisiensem, mihi et omnibus auditoribus suis, qui tunc aderant, protestatus est, quod haec non esset assertio sua, sed opinio sola, quam a magistro acceperat. Haec enim verba subiecit: ‚Nec umquam Deo volente, erit assertio mea, nisi quae fuerit catholica'“ (c. 3 [M., P. L. CXCIX 1052 f]).

[2] „Duos etiam venerabiles magistros, quos in theologia nihil haereticum docuisse certissimum est, Robertum videlicet Melidensem et Mauricium hodie Parisiensem episcopum silentio praeterire non debeo. Eorum itaque super his disputationibus vel quaestionibus scripta non legi; sed multis eorum lectionibus vel disputationibus interfui, in quibus et de homine assumpto et de aliis quibusdam magistri Petri Lombardi doctrinam falsitatis arguebant, ne dicam erroris“ (c. 4 [ebd. 1055]).

consentaneis roborare"[1]. Unter den auctoritates steht nach den Schrifttexten Augustinus oben an. Auch Hilarius von Poitiers, Johannes Damaszenus und die theologischen Schriften des Boethius kommen im Verlaufe der Abhandlung zu Wort. In der Handhabung der ratio, der andern Triebkraft der scholastischen Arbeitsweise, erweist sich Johannes von Cornwall als scharfsinnigen Dialektiker, der es trefflich versteht, Gründe an Gründe zu reihen, Einwände und Schwierigkeiten zu lösen, die gegnerische Ansicht durch Aufdeckung ihrer bedenklichen Konsequenzen ad absurdum zu führen, seine eigene Lehre nach allen Seiten zu beleuchten[2]. Die Technik des Syllogismus ist ihm vollständig geläufig und leistet ihm bei der Retorquierung gegnerischer Einwände gute Dienste[3]. Er läßt in einem Kapitel auch durchblicken, daß er mit Aristoteles und dessen Übersetzern bzw. Erklärern, wie Porphyrius und Boethius, vertraut ist[4]. Von methodischem Verständnis zeugt auch der Umstand, daß Johannes von Cornwall mehrfach durch eine „Epilogatio praecedentium" und durch Aufgreifen früherer Gedankengänge und Feststellungen den Zusammenhang und die Auf- und Auseinanderfolge der etwas komplizierten Deduktionen klarzulegen sich müht. Die Sic-et-non-Methode bringt er mehrfach geschickt zur Anwendung, indem er eine solutio der „auctoritates, quae videntur esse contrariae", darbietet und begründet[5]. Bei der Verbescheidung und Ausgleichung dieser sich anscheinend widersprechenden Väteraussprüche läßt er sich auch in scharfsinnige und dunkle Untersuchungen terminologischen Inhalts ein. Er will indessen keine Vermischung und Verwischung des philosophischen und des theologischen Sprachgebrauchs. An einer Stelle bringt er dies kräftig zum Ausdruck. So oft von Christus, bemerkt er, oder überhaupt von einer Person in der Trinität oder von der göttlichen Wesenheit die Rede ist, so oft überhaupt über Glaubensinhalte disputiert wird, wird man sich am füglichsten von den Ausdrücken, welche den Logikern spezifisch eigen sind, fernhalten. Wenn man eine solche Redeweise wirklich nicht umgehen kann, so soll man doch von derselben, sobald sie zu weit zu gehen scheint, alsogleich abstehen. Denn in der Regel werden Worte, welche das Kleid rein natürlicher Denkweise sind, der Majestät der übernatürlichen Wahrheit nicht gerecht. Außerdem

---

[1] C. 4 (ebd. 1056).
[2] Vgl. c. 6—8. [3] C. 9. [4] C. 12.
[5] Vgl. c. 16—18.

sind die meisten Professoren der Logik schwerfällige Silbenstecher und Syllogismusfänger[1].

Aus dem Gesagten dürfte sich ergeben, daß das Eulogium des Ioannes Cornubiensis nicht gegen die Methode, gegen die wissenschaftliche Richtung seines Lehrers Petrus Lombardus, sondern vielmehr gegen einen Lehrpunkt desselben sich richtet. Es ist das Eulogium selbst eine ganz interessante, charakteristische Leistung der scholastischen Lehr- und Darstellungsmethode zu Beginn des letzten Viertels des 12. Jahrhunderts. Die Dialektik kommt sogar bei dem Schüler in weiterem Umfange zur Geltung als beim Meister. Die Polemik Johanns von Cornwall konnte und wollte gemäß ihrer ganzen Tendenz und Fassung den Einfluß der Sentenzen des Lombarden als theologischer Gesamtleistung nicht hemmen.

Im letzten Viertel des 12. Jahrhunderts sind noch zwei andere Gegner des Lombarden auf dem Plan erschienen, die miteinander in näherer Berührung zu stehen scheinen, nämlich der unbekannte Autor des „Liber de vera philosophia" und der Mystiker und Abt Joachim von Fiore. Der „Liber de vera philosophia" wird uns alsbald in der Abhandlung über die Schule Gilberts de la Porrée begegnen. Der unbekannte Verfasser, ein kirchlicher Vorgesetzter, vielleicht ein Abt, zieht in dem Abschnitte „Que videntur suspiciosa esse in scriptis modernorum" die bedeutendsten Theologen des 12. Jahrhunderts vor sein Forum. Unter diesen zu scharfer Verantwortung aufgerufenen moderni figuriert an letzter Stelle auch Petrus Lombardus, als „magne dignitatis homo" bezeichnet. Es werden 38 Sätze aus dem Sentenzenwerk herausgehoben. Die weitaus größte Zahl dieser beanstandeten Lehrpunkte ist der Trinitätslehre, also dem ersten Buche der Sentenzen, entnommen. An letzter Stelle steht der im dritten Buche gefundene Satz: „Christus secundum quod homo non est aliquid."[2]

---

[1] „Habeant ergo philosophorum documenta locum suum in his, quae secundum naturam se habent, non in his, quae contra naturam mirabiliter fiunt et facta sunt. . . . Sed istud potius existimo et dico quoties de Christo vel de qualibet persona in trinitate, sive de ipsa divina essentia, quoties etiam de sacramentis et de articulis fidei disputatur his quae logicorum propria omnia sunt supersedendum aut si aliquando, ne penitus absint, admittuntur, sicut perstrepere velint, statim eliminentur, tum quia regulariter maiestatibus verba non competunt, quae naturale indumentum rationis non transscendunt, tum etiam quia plerique logicae professores molesti sunt interpretes verborum et aucupes syllogismorum" (c. 9 [M., P. L. CXCIX 1065]).

[2] P. Fournier, Études sur J. de Flore et ses doctrines, Paris 1909, 71—74.

Abt Joachim von Fiore († 1202), auf dessen Beziehungen zum Autor des „Liber de vera philosophia" P. Fournier hingewiesen hat[1], trat in dem verloren gegangenen Traktat „De unitate trinitatis"[2] scharf gegen Petrus Lombardus auf und bezeichnete ihn als Häretiker, weil er den Satz ausgesprochen hat: „Quoniam quaedam summa res est Pater et Filius et Spiritus sanctus et illa non est generans neque genita neque procedens." Joachim erblickte in diesem Satze die Gefahr einer Quaternität (Vater, Sohn, Heiliger Geist, Wesenheit) an Stelle der Trinität. Um dieser Gefahr zu begegnen, erklärte er die trinitarische Einheit mehr im Sinne einer veritas collectiva et similitudinaria[3]. Doch der Vorstoß des Abtes verfehlte seinen Zweck vollständig. Dreizehn Jahre nach seinem Tode befaßte sich das vierte Laterankonzil (1215) im caput „Damnamus" mit dieser Schrift Joachims von Fiore, verurteilte dieselbe und stellte die Lehre des Petrus Lombardus als richtig hin. „Nos autem, sacro approbante Concilio, credimus et confitemur cum Petro Lombardo, quod una quaedam summa res est" etc.[4] Diese glänzende Rechtfertigung des Petrus Lombardus auf dem Laterankonzil, die Aufnahme seines Namens und seiner Lehre in das Lehrdekret der allgemeinen Kirchenversammlung ist für den „Magister sententiarum" eine ungemein wertvolle Empfehlung gewesen und hat ohne Zweifel zu einem guten Teile die hohe Autorität und die einzigartige Verbreitung des Sentenzenwerkes in der Folgezeit mitbegründet. Der hl. Thomas hat späterhin in seiner lesenswerten Erklärung zum caput „Damnamus" dem von den besten Absichten geleiteten Abte die entschuldigenden Worte gewidmet: „Joachim autem, abbas Florensis monasterii, non bene capiens verba Magistri praedicti, utpote in subtilibus fidei dogmatibus rudis" etc.[5]

Die Reaktion gegen die Sentenzen des Petrus Lombardus hat also schließlich dazu beigetragen und geführt, daß dieses Werk sich erst recht in der kirchlichen Theologie eine bleibende und bevorzugte Stelle errungen hat. Der Autorität des Sentenzenmeisters

---

[1] Ebd. 79—100.

[2] Der eigentliche Titel der Schrift lautet: „De unitate trinitatis, quae sit differentia inter nomina essentialia et nomina relativa." Vgl. Fr. Ehrle, Historia bibl. Rom. Pontif. I 511.

[3] Fournier a. a. O. 32 ff.

[4] Vgl. Denzinger-Bannwart, Enchiridion[10] n. 431—433; Hefele-Hergenröther, Konziliengeschichte V[2] 878 f.

[5] In decretalem II expositio.

tat es keinen Eintrag, wenn im 13. Jahrhundert von seinen Erklärern eine Zahl von Sätzen als der allgemeinen theologischen Anschauung zuwiderlaufend zusammengestellt wurde. Die Liste dieser Sätze, welche handschriftlich und später auch in den Druckausgaben sich häufig findet, ist sich nicht immer gleich geblieben. Schon bei Bonaventura finden sich 8 solche Sätze, später sind sie auf 15, bei einzelnen Theologen auf 22 und 26 gestiegen[1].

§ 8. Weshalb erlangten die Sentenzen des Petrus Lombardus solch hohe Bedeutung in der Scholastik?

Das erstaunlich große Ansehen der Sentenzen des Lombarden in der ganzen Scholastik[2], wie dasselbe namentlich in der unübersehbaren Kommentatorenliteratur sich dokumentiert, legt die Frage nach den Gründen nahe, warum der „Magister sententiarum" solche Bedeutung erlangt hat. Man hat diese Frage schon mehrfach sich gestellt und verschiedentlich beantwortet. K. Werner[3] bemerkt hier: „Die Gründe, warum das Werk des Lombardus sich so hohe Geltung verschaffte, lassen sich leicht erkennen. Man fühlte allgemein das Bedürfnis, das Ganze der kirchlichen Theologie, wie sie sich bis zur damaligen Zeit ausgebildet hatte, in einer systematisch geordneten Zusammenstellung überschauen zu können. Petrus Lombardus lieferte eine solche Zusammenstellung, möglichst objektiv gehalten, vollständig, ohne Überladung, mit geeigneter Berücksichtigung der vornehmsten patristischen Autoritäten, auf augustinischer Grundlage mit Ausschluß aller überflüssigen Digressionen. Eine gewisse großsinnige Ruhe, die das Werk beherrscht, die Sicherheit und Unmittelbarkeit der Auffassung und Darstellung, die nicht so fast Untersuchungen als gereifte Urteile vorausgegangener ernster Studien gibt, und zwar mit besonnener Wahl eben das Instruktivste und Zweckdienlichste hervorhebt, und nebstdem jene der Mystik verwandte Gemütstiefe der augustinischen Auffassung, welche zu keiner Zeit ihres Eindruckes verfehlten — alles dies zusammen machte die Sentenzenbücher zu einem in seiner Art klassischen

[1] Über die articuli, in quibus Magister sententiarum non tenetur communiter ab omnibus siehe Du Plessis d'Argentré, Collectio iudiciorum etc. I 118 u. 119; Denifle, Chartularium Univ. Paris. I 220, n. 194.

[2] Protois, Pierre Lombard 150: „Cet ouvrage fameux eut un succès inouï, prodigieux, véritablement incomparable, et en peu de temps il conquit dans l'estime et dans l'admiration des théologiens une place presque semblable à celle de l'Écriture Sainte."

[3] Der hl. Thomas von Aquino I, Regensburg 1858, 312 f.

Buche." J. Simler[1] führt sechs Gründe an, welche dem Sentenzenbuch solch hohes Ansehen sicherten. Der erste Gesichtspunkt ist derjenige der méthode analytique, insofern die Sentenzen durch ihre klaren und präzisen Einteilungen frühere und zeitgenössische theologische Werke übertrafen und insofern die vom „Magister sententiarum" angewandte Tecknik der Quästionen, Solutionen, Distinktionen, Objektionen und Refutationen vortrefflich der in den Schulen beliebten Disputationsmethode entsprach. Der zweite Gesichtspunkt ist die trockene Uniformität, Gleichmäßigkeit der Darstellungsweise (L'uniformité sèche et invariable); dieselbe eignet sich zwar nicht für ein Buch, welches in einem Zuge gelesen werden will, ist aber eine ganz empfehlenswerte didaktische Eigenschaft für ein Buch, das für Unterrichtszwecke geschrieben ist und ein Lehr- und Lernbuch sein soll. Fernerhin entsprach das Sentenzenbuch durch die Väterzitate bei jeder Frage und durch die ganze Art und Weise, die Väterautoritäten zu behandeln, den Bedürfnissen und Auffassungen der damaligen Theologie. Fürs vierte repräsentieren die Sentenzen in höherem Maße als andere Werke der Zeit ein vollständiges methodisch durchgearbeitetes System der Theologie. Ein fünfter Grund für das Ansehen des Lombarden ist darin zu suchen, daß er durch subtile Fragestellungen die Wiß- und Lernbegier der Leser anstachelte. Als sechsten und letzten Grund führt Simler den an, daß der Lombarde sich in der dialektischen, philosophischen Behandlungsweise mäßigte. Indem er spekulativer Denker mehr in den Fragen als in den Antworten ist, hat er den Kommentatoren zu eigenem Nachdenken reichen Spielraum gegeben. Die sechs „qualités intrinsèques de cet ouvrage", welche Protois[2] als Gründe für den Einfluß des Sentenzenbuches aufführt, decken sich zu einem guten Teile mit den von Simler angegebenen Gesichtspunkten. Diese von Protois hervorgehobenen Qualitäten der „Libri quattuor sententiarum" sind die durchsichtige und methodische Klassifizierung des Stoffes, die Klarheit der Darstellung, die Verlässigkeit der Lösungen, die Kraft und der Reichtum der Beweise, die Bündigkeit des Textes, die Nüchternheit der philosophischen Entwicklung, welche den Kommentatoren größere Bewegungsfreiheit gewährte.

Nach R. Seeberg[3] ermöglichte der Umstand, „daß dem Lombarden jede Spur von Genialität abging, die Vorzüge, die seinem

---

[1] Des Sommes de théologie, Paris 1871, 93 u. 94. [2] A. a. O. 190.
[3] In Herzogs Real-Enzyklopädie XI[3] 641.

Buche seine Stellung als einer Bibel neben der Bibel erwarben". Nach dem Berliner Dogmenhistoriker wurde „dadurch, daß der Lombarde keiner der vorhandenen Schulen die Palme reichte, sein Werk für alle brauchbar". Für Wernle[1] ist „fast zufällig dieses Werk das Schulbuch der späteren theologischen Universitätsbildung geworden"[1]. A. Ehrhard[2] nennt als die Vorzüge, welche die „Libri quattuor sententiarum" zum theologischen Handbuch des späteren Mittelalters qualifizieren, „die relative Kürze und leichte Übersichtlichkeit des Ganzen, das Auslassen allzu spitzfindiger Einzelfragen, die mehr reproduzierende als fortbildende Darstellung, den engen Anschluß an die Kirchenlehre, endlich die kluge Zurückhaltung bei schwierigen Problemen".

Sicherlich haben die von den vorgenannten Autoren berührten Qualitäten und didaktischen Vorzüge des Sentenzenbuches auf die große Verbreitung desselben ursächlich eingewirkt, wie denn auch die Kommentatoren in ihren Einleitungen den einen oder andern dieser Vorzüge berühren. Aber zur Erklärung der ganzen Bedeutung der Sentenzen als des unzähligemal kommentierten theologischen Grundbuches der ganzen folgenden Scholastik reichen diese Qualitäten nicht aus, zumal auch andere theologische Werke des 12. Jahrhunderts solcherlei Eigenschaften aufweisen. Man wird die Stellung des Lombarden im Betriebe der scholastischen Theologie auf ein glückliches Zusammentreffen geschichtlicher Umstände oder, wenn man so sagen will, Zufälligkeiten zu einem guten Stücke zurückführen können. Es ist vor allem die Persönlichkeit des Petrus von Poitiers, des treuesten Schülers des Lombarden, welche uns den mächtigen Einfluß des „Magister sententiarum" verstehen läßt. Dieser Pariser Kanzler hat, wie wir sehen werden, auf die Pariser Theologen des endigenden 12. und beginnenden 13. Jahrhunderts sehr bedeutsam eingewirkt und damit auch für seinen Lehrer und dessen Sentenzen Propaganda gemacht. Ein zweiter günstiger Umstand für den Lombarden war die Verurteilung des Joachim von Fiore auf dem Lateranum und die Approbation der Trinitätslehre des „Magister sententiarum" im caput „Damnamus" dieser allgemeinen Synode: „Nos autem, sacro approbante Concilio, credimus et confitemur cum Petro Lombardo, quod una quaedam summa res est,

[1] Einführung in das theologische Studium, Tübingen 1908, 228.
[2] Das Mittelalter und seine kirchliche Entwicklung, Mainz 1908, 227.

incomprehensibilis quidem et ineffabilis, quae veraciter est Pater et Filius et Spiritus Sanctus." [1]

Gerade die Person des Petrus von Poitiers, um den die Pariser Summisten an der Jahrhundertwende sich scharten, und die Aufnahme des Namens des Petrus Lombardus in das Lehrdekret des Laterankonzils [2] haben dazu beigetragen, daß der Name des „Magister sententiarum" nicht wie die Namen anderer Sentenziarier des 12. Jahrhunderts frühzeitig in Vergessenheit geriet, sondern vielmehr im 13. Jahrhundert mächtig weiterklang.

Sechstes Kapitel.

Die Schule von Chartres. Gilbert de la Porrée, Johannes von Salisbury und Alanus de Insulis.

Die Schule von Chartres [3] in der Form, wie sie im 12. Jahrhundert durch Bernhard und Thierry von Chartres, Bernhard Silvestris, Wilhelm von Conches und Adelard von Bath vertreten wurde, hebt sich durch eine ganz eigenartige Färbung von den andern, besonders den Pariser Schulen ab. Es ist eine Mischung humanistischer, naturphilosophischer und, wenn man so sagen will, naturpoetischer Farbentöne, es ist ein vorwiegend platonisches Kolorit, was den Werken der genannten Magistri Individualität und Anziehungskraft verleiht. Auf den Entwicklungsgang der scholastischen Methode haben diese Männer wenigstens in ihrer literarischen Tätigkeit weniger direkt eingewirkt. Es tritt in ihren Schriften die Verwertung der Vernunft und Philosophie zur Ergründung, Begründung und Systematisierung der Glaubenslehre als methodischer Zentralgedanke zurück. Auch die formale Beeinflussung durch das aristotelische Organon zeigt sich bei diesen Autoren auf keine besondere Weise, obschon wir in Thierry von Chartres' Heptateuchon eines der ersten Zeugnisse für das Bekanntwerden der „Logica nova" gesehen haben.

---

[1] Denzinger-Bannwart, Enchiridion [10] n. 432.

[2] J. de Ghellinck (Les œuvres de Jean de Damas en occident etc., in der Revue des questions historiques LXXXVIII 157) bemerkt zutreffend: „Le concile de Latran de 1215 qui couronne le succès du Magister."

[3] Zur Charakteristik derselben im 12. Jahrhundert vgl. Clerval, Les Écoles de Chartres, Chartres 1895, 144—320; Überweg-Heinze, Grundriß der Geschichte der Philosophie II [9] 211 ff; De Wulf, Histoire de la philosophie médiévale [2] 191 ff.

Mag auch die Einwirkung dieser Denker auf den Werdegang der scholastischen Methode keine direkte gewesen sein, so kommen sie doch indirekt für den Werdegang der Scholastiker in Betracht. Ihre Begeisterung für Plato ist sicherlich ein Moment gewesen, welches die Fortdauer platonisierender und neuplatonisierender Neigungen und Strömungen im 13. Jahrhundert neben dem Augustinismus und Aristotelismus mitverursacht hat. Desgleichen war ohne Zweifel ihre naturphilosophische Betrachtungsweise dazu geeignet, für die aristotelisch-arabische naturwissenschaftliche Literatur in der christlichen Scholastik Stimmung zu machen.

Für die Geschichte der scholastischen Methode im 12. Jahrhundert kommen direkt drei andere Gelehrte, die auch zur Schule von Chartres gerechnet werden, in Betracht: Gilbert de la Porrée, Johannes von Salisbury und Alanus de Insulis.

§ 1. Gilbert de la Porrée.

Gilbert de la Porrée[1] (geb. ca 1076, Kanzler von Chartres, 1141 Professor in Paris, 1142 Bischof von Poitiers, als welcher er 1154 starb) zählt zu den angesehensten und einflußreichsten Theologen des 12. Jahrhunderts. Es ist einer der wenigen Denker der Frühscholastik, die noch im Zeitalter der Hochscholastik fortlebten und Kommentatoren ihrer Schriften gefunden haben. Die Einflußsphäre dieses Scholastikers dehnt sich vor den Augen dessen, der

---

[1] Über diesen handeln: B. Hauréau, Histoire de la philosophie scolastique I 417; Prantl, Geschichte der Logik im Abendlande, Leipzig 1861, 225 ff; Überweg-Heinze, Grundriß der Geschichte der Philosophie II[9] 218—219; De Wulf, Histoire de la philosophie médiévale[2] 204—207; J. A. Endres, Geschichte der mittelalterlichen Philosophie im christlichen Abendlande 58 f; Poole, Illustrations of the history of medieval thougt (1884) 132—135 179—200; Hergenröther-Kirsch, Kirchengeschichte II[4] 502—504; Berthaud, Gilbert de la Porrée et sa philosophie, Poitiers 1892; Clerval, Les Écoles de Chartres, Chartres 1895, 163—169 185 ff 210 f; Sandys, A history of classical scholarship I, Cambridge 1903, 512 640 f; J. Schmidlin, Otto von Freising als Theologe, im Katholik 1905 II 83 ff; Ders., Die Philosophie des Otto von Freising, im Philos. Jahrbuch 1905, 312 ff. Über Gilberts Doktrinen, besonders die Trinitätslehre, orientieren J. Bach, Die Dogmengeschichte des Mittelalters II 133—168, und Th. de Régnon, Études de théologie positive sur la trinité II, Paris 1892, 87—108. Über seine Lehre vom Verhältnis zwischen Glauben und Wissen siehe Th. Heitz, Essai historique sur les rapports entre la philosophie et la foi de Bérenger de Tours à St Thomas d'Aquin, Paris 1909, 36—41. Seine Universalienlehre ist behandelt von Dehove, Qui praecipui fuerint labente XII saeculo ante introductam Arabum philosophiam temperati realismi antecessores, Paris. 1909, 90—104.

die ungedruckte philosophische und theologische Literatur des 12. und beginnenden 13. Jahrhunderts zu durchforschen sich müht, mehr und mehr aus. Die Persönlichkeit und wissenschaftliche Bedeutug Gilberts reflektiert sich ganz anders in der Auffassung und Wertung urteilsfähiger Zeitgenossen, als sie uns vielfach in der neueren Geschichtschreibung der Scholastik entgegentritt.

Um ein richtiges Bild von der Bedeutung Gilberts für den Entwicklungsgang der scholastischen Methode entwerfen zu können, wird zunächst die wissenschaftliche Individualität dieses Theologen gezeichnet, sodann seine wissenschaftliche Methode dargestellt und schließlich der Einfluß seiner methodischen Grundsätze und Arbeitsweisen auf eine illustre Zahl von Schülern beleuchtet werden müssen.

a) Die wissenschaftliche Individualität Gilberts.

Zur Darstellung der wissenschaftlichen Individualität Gilberts de la Porrée wird man am besten die Eindrücke sammeln müssen, die seine Persönlichkeit auf die damalige wissenschaftliche Welt gemacht hat. Schon an den Handschriften seiner Werke kann man erkennen, daß er bei der scholastischen Mit- und Nachwelt in hohem Ansehen stand. Der Cod. (O) II 24 der öffentlichen Bibliothek zu Basel enthält in schöner Minuskelschrift des 12. Jahrhunderts die Erklärungen Gilberts zu den „Opuscula sacra" des Boethius[1]. Prachtvolle Initialen zieren diesen Kodex. Den schönsten Schmuck dieser Handschrift bilden aber die farbenprächtigen Miniaturen, von denen zwei Gilbert selbst darstellen. Die erste dieser Miniaturen zeigt uns Gilbert als Bischof, wie er in pontifikalen Gewändern auf dem Throne sitzt. Sein ehrwürdiges Haupt mit weißem Bart ist mit der Inful geschmückt und von goldenem Heiligenschein umrahmt. Vor ihm stehen zwei Schüler mit langem Haar. Der eine hält das Pult, auf welchem ein Buch ruht, in das der greise gelehrte Bischof soeben das erste Wort „Libros" seines Kommentars zu Boethius' „De trinitate" geschrieben hat. In der rechten Ecke oben ist die Taube, das Symbol des Heiligen Geistes, der den tiefdenkenden

[1] Es enthält dieser Kodex, der nicht paginiert bzw. nicht foliiert ist, auf den ersten zwölf Blättern den „Liber sancti hylarii contra constantinum augustum". Auf der zweiten Seite des 13. Blattes steht unten in roter Schrift: „Incipit (die Initiale I ist blau) expositio Giselberti pictaviensis episcopi in librum anicii manlii severini boetii, viri consularis et illustris exconsularis, ordinarii patricii, quomodo trinitas unus deus et non tres dii." Den Schluß der Handschrift bilden Exzerpte aus Johannes von Damaskus.

Theologen inspiriert, angebracht. Das ganze Bild zeugt von der hohen Verehrung, welche man der aszetischen und theologischen Individualität Gilberts entgegenbrachte. In der gleichen Handschrift ist unser Scholastiker noch einmal, gleichfalls vom Heiligenschein umstrahlt, Sujet einer Miniatur. Was hier die Hand des Miniators pietätsvoll in ein farbenfrisches Bild hineingelegt hat, das finden wir auch im Urteil zuverlässiger Zeitgenossen ausgesprochen.

Wenn unter den Schriftstellern des 12. Jahrhunderts einzelne — es sei vor allem an Gaufredus, den Sekretär des hl. Bernhard, erinnert — weniger günstig über Gilbert de la Porrée sich äußern, so sind solche kritische Stimmen aus der Erregtheit und dem Eifer der Polemik zu verstehen, die durch den hl. Bernhard und seinen Kreis gegen den Bischof von Poitiers geführt wurde und zur Verurteilung einiger Sätze desselben auf der Synode von Reims 1148 führte[1]. Der Kampf gegen einzelne mißverständliche und schiefe Sätze Gilberts wurde unter der Feder des temperamentvollen Gaufredus auch ein Kampf gegen die Person und wissenschaftliche Richtung desselben. Die weniger vorteilhaften Urteile über die Person und die wissenschaftliche Bedeutung Gilberts werden reichlichst aufgewogen und ausgeglichen durch die warmen Worte der Verehrung, welche besonnene und objektive zeitgenössische Schriftsteller von Ruf unserem Scholastiker weihen. Otto von Freising rühmt den Ernst und die Würdigkeit seines Lebenswandels, rühmt sein reiches Wissen, das er in langen Lernjahren unter tüchtigen Lehrern, unter Bernhard von Chartres, unter den Brüdern Anselm und Radulf, sich erworben, und betont besonders seine außerordentlich tiefe Behandlung schwieriger theologischer Fragen, die freilich oft eine für den Durchschnittstheologen dunkle und verfängliche Form annehmen.

Besondere Beachtung verdient die eingehende Würdigung, die Johannes von Salisbury in seiner „Historia pontificalis“ an der wissenschaftlichen Individualität Gilberts vornimmt. Dieses Urteil ist um so wertvoller, als Johannes von Salisbury Gilbert als Lehrer „in logicis et divinis“, wenn auch kurze Zeit, hörte[2] und seine Darlegungen das Gepräge der Objektivität und sachlicher Gesichtspunkte unverkennbar an sich tragen. Er steht nicht an, den Magister Giselbertus, Bischof von Poitiers, als den größten Gelehrten seiner

[1] Vgl. Gaufredi, abbatis Claraevallensis, Epistola ad Albinum cardinalem (M., P. L. CLXXXV 587—596); Eiusdem libellus contra capitula Gilleberti Porretani Pictaviensis episcopi (ebd. 595—617).

[2] Metal. l. 2, c. 10 (M., P. L. CXCIX 868—869).

Zeit zu feiern, und führt diese hervorragende wissenschaftliche Bedeutung auf zwei Faktoren zurück, auf genialen Scharfsinn und auf unermüdliches, bis ins Greisenalter fortgesetztes Studium. Mit einer gründlichen Durchbildung in den freien Künsten, in den profanen Wissenschaften, paarte sich in Gilbert ein tiefgründiges theologisches Wissen. Er war ein Kenner des hl. Hilarius von Poitiers und des hl. Augustinus und übertraf an patristischer Belesenheit alle seine Zeitgenossen. Auch in den Schriften von Vätern und Autoren, die weniger bekannt sind, wußte er Bescheid. Was an der Lehre Gilberts dereinst als profane Neuerung erschien, das ist nun zu einem guten Teile Gemeingut des theologischen Unterrichts geworden. Im weiteren Verlaufe stellt Johannes von Salisbury die wissenschaftliche Eigenart des Porretanus noch mehr ins Relief, indem er eine Parallele zwischen ihm und seinem Gegner Bernhard von Clairvaux zieht. Beide, so führt er aus, waren hochgebildet und sehr beredt, jedoch in ihrem wissenschaftlichen Werdegang und in ihren Studien voneinander grundverschieden. Der Abt von Clairvaux war ein hervorragender Prediger, vielleicht seit den Tagen Gregors d. Gr. der bedeutendste Kanzelredner. Seine Stärke lag in einem glänzenden Stil und in einer einzigartigen Vertrautheit mit der Heiligen Schrift. Er verstand es meisterhaft, allen seinen Gedanken und Ausführungen das Kolorit und die Salbung der Heiligen Schrift zu verleihen. Hingegen war Bernhard wenig in den weltlichen Wissenschaften bewandert. Hier besaß aber Gilbert ein umfassendes Wissen und überragte alle seine Zeitgenossen. Beide Männer besaßen große Geistesschärfe und waren bedeutende Theologen. Freilich zeigte sich bei Bernhard die Geistesschärfe vornehmlich auf dem Gebiete des praktischen Handelns, in der spielenden und glücklichen Erfüllung schwieriger praktischer Missionen. Gilbert verfügte zwar nicht über dieselbe Belesenheit in der Heiligen Schrift wie sein Gegner, dafür stand er in dem Rufe einer ungleich größeren Vertrautheit mit den Schriften der Väter, mit Hilarius, Hieronymus und Augustinus. Johannes von Salisbury gibt nun eine kurze Charakteristik des akademischen Lehrvortrags Gilberts. Seine Doktrin, bemerkt er, erschien den Anfängern dunkel und schwerverständlich, während Fortgeschrittenere seinem Kolleg Prägnanz und Gründlichkeit nachrühmten. Ein besonderer Vorzug seines Unterrichts war die Heranziehung aller Disziplinen. Er war der Überzeugung, daß die einzelnen Wissenszweige sich gegenseitig stützen und beleuchten und so ein einheitliches organisches Wissen vermitteln sollen. Er besaß eine

organische Auffassung der Wissenschaften und stellte die profanen Wissensgebiete in den Dienst der Theologie, jedoch so, daß jedes Fach seine Grundsätze und Methoden beibehielt. Es hat nämlich jede Wissenschaft ihre eigenen Begriffe, Grundsätze und Gesichtspunkte, die sich nicht ohne weiteres auf andere Wissenschaften übertragen und anwenden lassen. Gilbert verstand es trefflich, die der Theologie eigentümlichen Gedankengänge und Redeweisen durch Analogien, die er aus den Schriften der Philosophen, Redner und Dichter entnahm, zu verdeutlichen und zu beleuchten. Was das Äußere seines Lehrvortrags anbelangt, so war er bei ruhiger Darlegung etwas langsam und trocken. Wenn aber sein Geist durch den Stachel schwieriger Fragen angeregt und aufgeregt wurde, wenn er gegen Scheingründe und Einwände von Gegnern Stellung nahm, dann wurde sein Vortrag lebhafter und inhaltsreicher, dann schöpfte er aus dem vollen. Man hätte ihn am liebsten immer in diesem Zustande der Erregung und Impulsivität gesehen, um durch die Gewalt seines feurigen Geistes erleuchtet und entflammt zu werden. Johannes von Salisbury schließt seine vergleichende Schilderung und Würdigung Bernhards von Clairvaux und Gilberts de la Porrée mit der Bemerkung ab, daß viele beide nachzuahmen suchten, daß aber beide bisher in ihrer Art unerreichte Ideale geblieben sind[1].

---

[1] M. G. SS. XV 522 ff (ad an. 1156): „Vir aetate nostra literatissimus magister Gislebertus, episcopus Pictaviensis. . . . Erat enim vir ingenii perspicacissimi, legerat plurima, et ut ex animi sententia loquar, circiter annos sexaginta expenderat in legendo et tritura literarum, sic in disciplinis liberalibus eruditus, ut eum in universis nemo precederet, credebatur ipse pocius in universis precedere universos. . . . Ceterum familiaris erat beato Hilario et Augustino pre ceteris doctoribus et sepe verbis utebatur doctorum, quorum est infrequens usus. Hoc tamen certum est, quod publice nunc plura scolarium teruntur usu que tunc ab ipso prolata videbantur esse prophane novitatis. . . .“ Pag. 526: „Erant tamen ambo (sc. Bernardus et Gislebertus) optime literati et admodum eloquentes, sed dissimilibus studiis. Abbas enim, quod ex operibus patet, predicator erat egregius, ut ei post beatum Gregorium neminem censeo conferendum, singulariter pollebat stilo, adeo divinis exercitatus in literis, ut omnem materiam verbis propheticis et apostolicis explicaret. . . . Seculares vero literas minus noverat, in quibus ut creditur episcopum nemo nostris temporibus precedebat. . . . Uterque ingenio perspicax et scripturis investigandis deditus, sed abbas negotiis expediendis exercitatior et efficacior. Et licet episcopus bibliothece superficiem non sic haberet ad manum, doctorum tamen verba, Hylarii dico, Ieronimi, Augustini et similium, sicut opinio communis est, familiarius noverat. Doctrina eius novis obscurior, sed provectis compendiosior et solidior videbatur. Utebatur, prout res exigebat, omnium adminiculo disciplinarum, in singulis quippe sciens auxiliis mutuis universa constare. Habebat enim con-

Dieses sprechende Charakterbild, das Johannes von Salisbury, der Meister in der Charakteristik wissenschaftlicher Richtungen und Persönlichkeiten, von der geistigen Individualität Gilberts entworfen hat, macht durch die feine Art, in der Licht und Schatten verteilt sind und in der auch die Größe Bernhards von Clairvaux gezeichnet ist, den Eindruck der Treue und Wirklichkeit. Im Lichte dieser feinsinnigen Charakteristik erscheint also Gilbertus Porretanus als ein scharfer Denkerkopf mit einem eisernen Forscherfleiß, der in den weltlichen Disziplinen ebenso wie in der Theologie, speziell in den Schriften Augustins und des Hilarius von Poitiers, bewandert war, als ein Denkerkopf, der mit Vorliebe schwierigen Fragen nachhing und deshalb häufig schwerverständlich und mißverständlich wurde, als ein vielseitiger Gelehrter, der sein reiches profanes Wissen für theologische Arbeitsziele verwertete, ohne prinzipiell die Grenzen und Eigentümlichkeiten beider Wissensbereiche verwischen zu wollen, endlich als ein anregender Lehrer, der sein volles Können in der Behandlung schwieriger Probleme entfaltete.

Angesichts dieser geistigen Physiognomie unseres Scholastikers können wir erwarten und vermuten, daß seine wissenschaftliche Lebensarbeit einen Gedenkstein und Wegweiser auf dem Entwicklungsgange der scholastischen Methode innerhalb des 12. Jahrhunderts bildet. Namentlich läßt uns der mächtige Einfluß, den der „stimulus quaestionum" nach Johannes von Salisbury auf den Geist Gilberts ausübte, erraten, daß die quaestio in seinen Schriften eine bedeutsame Rolle spielt und daß hieraus der scholastischen Lehr- und Darstellungsmethode wirksame Anregung und Förderung zu teil wird. Außerdem läßt sich aus der Tatsache, daß Gilberts Hauptwerk in Kommentaren zu den „Opuscula sacra" des Boethius, also zu jenem Schriftenkomplex, der dem letzten Römer den Namen des ersten Scholastikers eingebracht hat, besteht, auf eine innigere Beziehung zwischen dem Bischof von Poitiers und der Fortbildung der scholastischen Methode schließen.

---

nexas disciplinas easque theologie servire faciebat et cohibebat omnium regulas infra proprii generis limitem. Sunt enim singule suis addicte generibus et statim ut alio traducte fuerint viciantur. Proprietates figurasque sermonum et in theologia tam philosophorum et oratorum quam poetarum declarabat exemplis. Quietus tardior, sed questionum stimulis provocatus et iniuriatus argutiis plenior et planior apparebat. Velles semper esse commotum, ut ignee mentis te pariter illustraret et accenderet vigor. Utrumque in suis studiis multi conati sunt imitari, sed nec unus quod meminerim assecutus est."

b) Zur handschriftlichen Überlieferung der Werke Gilberts.

Daß Gilbert de la Porrée wirklich ein großer und berühmter Theologe des 12. Jahrhunderts gewesen ist — selbst Arno von Reichersberg[1] nennt ihn einen „magnus et nominatus magister" —, dies erhellt aus der weiten handschriftlichen Verbreitung seiner Werke. Über seine exegetischen Schriften verdanken wir Denifle[2] wertvolle und abschließende Mitteilungen. Der mit „Sicut prophete post legem" beginnende Kommentar Gilberts de la Porrée (nicht Gilberts von St Amand) zu den Paulinen war sehr viel benützt und in vielen Abschriften verbreitet. Denifle zählt allein aus dem 12. Jahrhundert 27 Handschriften auf, davon sieben aus der Pariser Nationalbibliothek. Auch der mit „Christus integer, caput cum membris" etc. anfangende Kommentar des Porretanus zum Psalterium war handschriftlich sehr verbreitet. Denifle erwähnt hiervon 15 Handschriften. Darunter befindet sich Cod. 202 aus der Mazarinebibliothek, eine Prachthandschrift aus dem Ende des 12. Jahrhunderts, deren dritter Inhaber der Franziskanertheologe Johannes de la Rochelle gewesen ist.

An philosophischen Schriften haben wir von Gilbert, da die Zuteilung des „Liber de causis" an ihn durch Berthaud und Clerval[3] nicht begründet ist, den in ungezählten Handschriften verbreiteten und vielfach gedruckten „Liber sex principiorum". Seine bedeutendste Arbeit liegt auf theologischem Gebiete und ist sein Kommentar zu den „Opuscula sacra" (I—III, V) des Boethius. Auch die handschriftliche Überlieferung dieses Kommentars, der den Werken des Boethius beigedruckt ist[4], bezeugt die hohe Wertschätzung, die

[1] Arnonis Reicherspergensis Apologeticus contra Folmarum, ed. Weichert, Lipsiae 1888, 11 f. Vgl. Heinrich Denifle, Die abendländischen Schriftausleger etc. 343.

[2] Ebd. 30 f 334—366. Diese Untersuchungen Denifles bedeuten wesentliche Berichtigungen an Hauréau u. a. und sind eine Musterleistung schwieriger literarkritischer Untersuchungen über scholastische Werke. Ein Beleg für die Schwierigkeit solcher Forschung ist die Tatsache, daß schon der zeitgenössische Gaufrid den Psalmenkommentar des Petrus Lombardus, von dem ihm eine anonyme Handschrift vorlag, mit dem Psalmenkommentar Gilberts verwechselte.

[3] Für diese Autorschaft Gilberts tritt auch R. Schmid in seinem Artikel über Gilbert in Herzogs Real-Enzyklopädie VI³ 665 f ein, jedoch ohne selbständige Begründung. Nach R. Schmid ist der „Liber de causis" ungedruckt (!). Zur Sache vgl. Cl. Bäumker im Archiv für Geschichte der Philosophie 1897, 281.

[4] Boethii opera, Basil. 1570, 1128—1273 (M., P. L. LXIV 1255—1412).

man für Gilbert als Theologen hatte[1]. Einzelne dieser Handschriften sind auch paläographisch interessant, schön geschrieben, mit Miniaturen geschmückt. Die Baseler Handschrift (O) II 24 haben wir als ein Monument der Verherrlichung Gilberts schon kennen gelernt. Ein sehr schöner Kodex ist Clm 18478 (s. XII). Die Prachthandschrift 197 von Valenciennes werden wir weiter unten, wenn von den Schülern Gilberts die Rede ist, beschreiben. Das hohe Ansehen dieser Boethiuskommentare und überhaupt der Schriften Gilberts bekundet sich auch darin, daß wir seinen Namen in den Bibliothekskatalogen aus dem 12. Jahrhundert, z. B. in solch alten Katalogen von Bec, St Peter in Salzburg, Durham, verzeichnet finden[2]. In der Chronik des Klosters St Bertin wird zum Jahre 1171 berichtet, daß Abt Gottschalk das Dekret Gratians, die Schriften Hugos von St Viktor, die Glossen der Magistri Gislebertus und Petrus Longobardus zu den Paulinen, die „Historia scholastica" des Petrus Comestor abschreiben ließ[3].

Die Bedeutung Gilberts de la Porrée für die Entwicklung und Weiterbildung der scholastischen Methode läßt sich auf Grund seines „Liber sex principiorum" und noch mehr seines Boethiuskommentars in einer Reihe von Gesichtspunkten darstellen.

c) Der „Liber sex principiorum".

Die Stellung des „Liber sex principiorum" im Werdegang des Scholastizismus ist an die Aufnahme dieses Büchleins in den Organismus der scholastischen Lehrbücher der Logik geknüpft. Es bildet diese Schrift im Organon der scholastischen Logik mit der Isagoge des Porphyrius, mit des Stagiriten Kategorien und Perihermeneias, mit den Traktaten „De divisione" und „De differentiis topicis" des Boethius die „Logica vetus", woran sich die beiden Analytiken, die Topik und die Sophistici elenchi des Aristoteles als „Logica nova" reihen. In dieser Einreihung in die offiziellen Lehrmittel des philosophischen Unterrichtsbetriebes ist es begründet, daß der „Liber sex principiorum" uns im Unterrichtsplan und in Verordnungen der

---

[1] Es seien an Handschriften dieser Boethiuskommentare Gilberts angeführt: die Codd. lat. 18093 und 18094 (beide s. XII) der Pariser Nationalbibliothek, Cod. 197 (s. XII) der Bibliothèque publique zu Valenciennes, Cod. (O) II 24 (s. XII) der öffentlichen Bibliothek zu Basel, Clm 17741 und Clm 18478 (beide s. XII), Cod. Vat. lat. 561 (s. XII), fol. 1—176, Cod. Vat. lat. 560 (s. XIV).

[2] Bekker, Catalogi bibliothecarum antiqui 201 233 280.

[3] M. G. SS. XXIV 668.

Pariser Universität aus dem 13. Jahrhundert begegnet[1]. Hieraus ist auch weiter die Tatsache verständlich, daß der „Liber sex principiorum" eine so stattliche Zahl von Kommentatoren bis zum Ausgang des Mittelalters gefunden hat. Übrigens ist hierbei zu beachten, daß dieses Büchlein nicht bloß als Teil des großen philosophischen Handbuches der Scholastik mit den andern Bestandteilen desselben, sondern auch selbständig und für sich allein erklärt worden ist. Unter diesen Interpreten des „Liber sex principiorum" finden sich Namen von Klang; es sei an Albertus Magnus, an Robert Kilwardby, an Walter Burleigh u. a. erinnert. In englischen Handschriften wird ein solcher Kommentar auch einem Guilelmus Milverleye oder Robert Alyngton zugeschrieben[2]. Der Stamser Katalog nennt allein acht Erklärer des „Liber sex principiorum" aus der Feder von Dominikanern des 13. und beginnenden 14. Jahrhunderts[3]. Aus dem 14. Jahrhundert stammt eine Erklärung des englischen Karmeliten Godefredus Cornubiensis, das 15. Jahrhundert brachte noch Kommentare der Franziskaner Antonius Andreas und Bonagratia d'Askoli[4]. Schließlich hat noch der Humanist Ermolao Barbaro[5] den „Liber sex principiorum" in eine bessere Latinität gegossen. Der jetzige, bei Migne vorfindliche Text ist nach der sprachlichen Seite Werk dieses Humanisten und deswegen im Wortlaut von den Handschriften und ersten Drucken verschieden.

Inhaltlich bildet der „Liber sex principiorum" eine Erweiterung und Ergänzung zu den *Κατηγορίαι* des Aristoteles, insofern er die sechs letzten Prädikamente, die der Vater der Logik kürzer behandelt hat, einer eingehenderen Untersuchung unterzieht und namentlich dem ubi und quando größere Aufmerksamkeit zuwendet. Es wird deswegen diese Schrift Gilberts auch noch in der Hochscholastik, als die aristotelische Physik längst bekannt und ausgenützt war, bei der Behandlung der Lehre von Raum und Zeit zitiert, so von Albert d. Gr.[6] usw. Gilbert beruft sich in dieser Schrift auch

---

[1] Denifle, Chartularium Univ. Paris. I 278, n. 246; 228, n. 201.

[2] Vgl. Little, Initia operum latinorum etc. 98.

[3] Denifle im Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters II 226 ff.

[4] Clerval, Les Écoles de Chartres 168. Der Kommentar des Antonius Andreas ist 1480 in Venedig gedruckt.

[5] Hauréau, Notices et extraits I 298 ff. Der Text bei Migne steht P. L. CLXXXVIII 1257—1270.

[6] S. theol. 1, q. 23, m. 4, a. 1.

auf die „Analytica“ des Aristoteles[1]. P. Duhem[2] vermutet sogar einen Einfluß der aristotelischen Physik auf den „Liber sex principiorum“ und begründet dies damit, daß der Satz „Locus est in eo, quod capit et circumscribit“ an die Darlegungen des Stagiriten im vierten Buche seiner Physik erinnere. Indessen läßt sich aus derartigen Ähnlichkeiten keine Schlußfolgerung auf eine wirkliche Kenntnis der aristotelischen Physik machen, zudem wir keine äußeren Zeugnisse für eine dermaßen erweiterte Aristoteleskenntnis des Bischofs von Poitiers besitzen. Eine nähere Prüfung der Behauptung Duhems, daß die Vertreter der Schule von Chartres: Thierry von Chartres, Gilbert de la Porrée und Wilhelm von Conches, in ihrer Lehre vom Ort, von der Himmelsbewegung usw. vom vierten Buche der aristotelischen Physik und von den beiden ersten Büchern der aristotelischen Schrift „De coelo et mundo“ abhängig gewesen seien, eine nähere Prüfung dieser These muß auf den Anfang des dritten Bandes unserer Geschichte der scholastischen Methode verspart werden, wo im Zusammenhange das Eintreten der aristotelischen Metaphysik, Physik, Psychologie, Ethik usw., überhaupt der aristotelischen Real- und Moralphilosophie in den Gedankenkreis der Scholastik dargestellt werden wird.

d) Gilberts Prologus zu seiner Erklärung der theologischen „Opuscula“ des Boethius.

Für den methodischen Standpunkt Gilberts de la Porrée ist ein in einzelnen Handschriften erhaltener Prologus zu seiner Erklärung der theologischen „Opuscula“ des Boethius von charakteristischer Bedeutung[3].

---

[1] „De sex initiis ad hanc finem dixisse contenti sumus; qui caetera desiderant, ad librum, qui Analytica inscribitur, remittendi sunt“ (M., P. L. CLVIII 1268).

[2] Du temps où la scolastique latine a connu la Physique, in der Revue de philosophie IX (1909) 163—178.

[3] Dieser Prologus ist bei Migne nicht abgedruckt. Aus Cod. lat. 18094, fol. 1r—2r der Bibliothèque nationale hat B. Hauréau (Notices et extraits de quelques manuscrits latins de la Bibliothèque nationale VI, Paris 1893, 19—21) einen Teil, etwa die Hälfte dieses Prologus, abgedruckt. Hier folgt zum erstenmal der ganze Text nach der genannten Pariser Handschrift:

„Libros questionum annicii, quos exhortationibus precibusque multorum suscepimus explanandos, altissimos rerum, de quibus in eis agitur, themate et obscurissimos earumdem rerum subtilitate, probatissimos tamen operis absolutione cognovimus. Quid enim altius infinito et quid ineffabili inscrutabilique subtilius? Quid autem probabilius eo, quod cum inexpugnabilibus rationibus constet, summis

Auf das Bitten und Mahnen vieler hat Gilbert sich entschlossen, die theologischen Schriften, die „libros questionum“ des Boethius zu kommentieren. Es sind diese Schriften ungemein hoch und er-

---

tamen ac celeberrimis auctoribus nititur? Deus enim, de quo his agitur libris, magnitudine interminabilis, contemplatione incomprehensibilis, sermone inexplicabilis, recte intelligitur et laudabiliter predicatur. Cuius tamen quedam arcana antiqui videntes ipso inspirante intellexerunt et tam rerum quam verborum figurationibus variis sui temporis rudibus insinuaverunt. Postremi suo aliter quidem, sed eodem sensu locuti illarum enigmata figurationum consultissimis interpretationibus declaraverunt et non modo auctoritate sua, verum etiam rationibus, quas vel theologie maiestas sibi proprias vindicat vel humane philosophye ad ipsam qualiscumque proportio communis admittit, conformaverunt. Itaque predictus auctor tamquam videntium asecretis vel archana non nesciens contra quorumdam prava dogmata hereticorum pauca de illis scripsit, ea tamen scribendi qualitate, qua negligentibus et presumptuosis aditum ad intelligentiam obstruat, studiosis atque diligentibus attentionem quidem moveat, sed pulsantibus animorum vehementi applicatione aperiat. Brevis enim sua sine explicatione oratio, latebrosa disserendi tacita ratione dissertio, obliqua scemate sensuum aut verborum lexis nova preter grammaticorum regulam sintasis. Insciis et superbis illos quibus sunt articulati sensus obducunt, sapientibus vero et his maxime, qui sacras scripturas veneratione colunt, usu assiduo et vigilanti attentione inspiciunt, eos videre intus permittunt. Convenienter ergo huiusmodi secretis et ut ita dicatur significationibus abscondita verba quibus examinet scios humiles et superbos theologie altioris annicius tetigit· digne vocatus annicius fortitudine, severinus gravitate, opitulatione boetius, merito manlius. Nos vero nihil auctoritate nostra afferre, sed quos precedente significatione percepimus sensus auctoris referre volentes illius non modo dicta, verum etiam dictorum rationes attendimus et ne vel timiditatis angustia nos ad silendum penitus strangulare vel temeritatis audacia ad garriendum laxare putetur, illorum que auctorem sensisse cognovimus nec nihil dicimus nec nihil tacemus, sed cum duo sunt videntium genera, unum sc. auctorum, qui sententiam propriam ferunt, alterum lectorum, qui referunt alienam cumque lectorum alii sint recitatores, qui eadem verba et ex ipsorum causis eisdem pronuntiant, alii interpretes, qui obscure ab auctoribus dicta notioribus verbis declarant, nos in genere lectorum non recitatorum, sed interpretum facientes verborum transpositiones in ordinem, scemata in consequentiam, novitates in regulam addentes singulorum causas reducimus. Multa vero pro qualitate operis divisionum aut diffinitionum omnibus aut aliquibus partibus aut quorumdam extra sumptorum comparationibus aut etiam positarum ab auctore dictionum casibus aut earumdem significationum multivocis pluribus aut rationum inductionibus explanamus, sollicite circumspicientes, ne aliquo sensu ab authenticis sanctarum divinationum scriptoribus recedamus, quamvis nos ab eis dissentire garriant quidam temporum nostrorum ennii atque pacomii, qui, cum nihil didicerunt, opinione sua nesciunt nibil, homines sine ratione philosophi, sine visione prophete, preceptores impossibilium, iudices occultorum, quorum mores plurimis notos describere nil nostra interest. Ipsi vero, tamquam excussi propriis aliena negotia curant et obliti suorum facinorum satiras de ceteris animi ingenio et vite honestate preclaris et multarum personarum fingunt com-

haben ihrem Inhalte nach, äußerst dunkel und schwierig ob der subtilen Beweis- und Gedankengänge, eminent gediegen und beweiskräftig in ihrer ganzen Durchbildung. Was gibt es eben Höheres als das Unendliche, was Subtileres als das Unaussprechliche und Unerforschliche, was steht als sicherer bewiesen da denn dasjenige, was auf unanfechtbare Gründe sich stüzt und durch die gefeiertsten Autoren erhärtet wird. Gott, der das Thema dieser Schriften des Boethius ist, dieser Gott, unausmeßbar in seiner Größe, unbegreifbar dem betrachtenden Geiste, unaussprechbar für menschliche Rede, wird Inhalt und Gegenstand einer richtigen Intellektserkenntnis und einer passenden sprachlichen Ausdrucksweise. In die göttlichen Geheimnisse sich versenkend, haben die alten christlichen Denker mit Hilfe göttlicher Erleuchtung über Gott nachgedacht und die göttlichen Wahrheiten durch Analogien und Metaphern den ungebildeten Zeitgenossen mundgerecht gemacht. Die späteren Autoren sind der Sache nach denselben Weg gegangen, sie haben nur eine andere Form gewählt,

---

edias. Qui etiam in deum blasphemi illorum de ipso profitentur errores, quorum nomina diffitentur, nam ut ita dicatur hereticorum catholici in sabellii, donati, pelagii et aliorum huiusmodi pestilentiam iurati, horum nomina eo quod edictis publicis damnata noscuntur, cum catholicis detestantur, ut, cum blasphemiarum causis sint iuste damnabiles, blasphemorum detestatione putentur indempnes. Sed quia non tam res nominibus quam nomina rebus accomodat impositio, quibuscumque res conveniunt nomina non convenire non possunt. Quomodo ergo vere sunt, recte vocantur sabelliani, donatiste, pelagiani et huiusmodi; et bene, quod novi heretici nihil afferunt novi ut ad improbandum adinventiones novas novis sit adlaborandum inventis. Antiqua sunt dogmata olim preclari et exercitati ingenii virorum evidentissimis atque necessariis rationibus improbata, quibus eadem novissimis his rediviva temporibus possunt refellere quicumque recte intelligentes virorum illorum scriptis lectitandis invigilant; sed qui neque legunt neque lecturiunt ideoque scientiarum elementa, si qua prioribus annis attendere consueverant, post, longa desuetudine, desciverunt, aut etiam corruptis artibus a via veritatis exorbitaverunt, has omnino rationes ignorant. Quorum si forte aliqui humano errore aut potestate aliqua presunt aut preeminent dignitate, precipiunt, ut verum falsum et falsum verum itemque bonum malum et malum bonum esse credatur, et, quod impudentissimum est, ad sui magnificentiam quoslibet infames magnificant et magnificos infamant. Sed quia non tam cognitores quam cogniti resident, saepe contingit, ut, rerum consequentibus cancellatis, cuiuslibet bone fame aliquid illorum favor detrahat et vituperatio addat. Quod nimirum attendentes illorum maledicta de nostris moribus et precepta de rebus contempsimus. Nam neque mores nostros convictu neque rerum proprietates disciplina noverunt. Que vero a nobis scripta sunt, bene exercitatis lectoribus non modo rationibus firma, verum etiam scripturis auctenticis adeo consona esse videntur, ut non tam nostra inventa quam furta esse videamus."

indem sie den inneren Sinn dieser Analogien und Metaphern durch sorgfältige Interpretation feststellten. Es fällt für ihre Darlegungen nicht bloß ihre auctoritas, die Wucht ihrer Persönlichkeit ins Gewicht, sie haben auch rationes beigebracht, mit einem Material von Begriffen und Beweisgängen gearbeitet, das teils spezifisches Eigentum der erhabenen Theologie teils ursprünglich philosophischer Herkunft ist und auf das theologische Arbeitsgebiet übertragen ist.

In die Kategorie dieser späteren, mit rationes operierenden christlichen Schriftsteller fällt auch Boethius, der sich der Erforschung göttlicher Mysterien widmete und gegen die irrigen Aufstellungen der Häretiker seine kleinen theologischen Abhandlungen schrieb. Es sind diese Schriften des Boethius quantitativ klein, aber qualitativ dadurch hervorragend, daß sie anmaßender Oberflächlichkeit unzugänglich sind, daß sie den Wissenseifer der Strebsamen anregen und daß sie nur dem, der seine volle Denkenergie einsetzt, die Bahnen der Wahrheit erschließen. Die Darstellung des Boethius ist lakonisch, ohne nähere Erklärung, die Gedankenabfolge ist schwer und dunkel, da die Begründung nicht ausgeführt ist, die Diktion gewinnt durch Tropen eine uneigentliche Färbung, die Syntax weicht von der grammatikalischen Schablone ab. In diesen formellen Eigentümlichkeiten liegt der Grund, warum der eigentliche tiefere Sinn dieser Bücher den Unwissenden und Stolzen verborgen bleibt, während er den Weisen und namentlich denen, die ehrfurchtsvollen Sinnes die Heilige Schrift lesen, als Lohn beständigen gründlichen Studiums sich auftut. So hat denn Boethius mit gutem Rechte diese Darstellungsform einer höheren Theologie gewählt gleichsam als Prüfstein des demütigen und stolzen Wissensstrebens. Es wird dieser Denker treffend Anicius ob seiner Festigkeit, Severinus wegen seines Ernstes, Boethius auf Grund seiner Hilftsbereitschaft, Manlius um seiner Verdienste willen genannt.

Nach dieser Charakteristik der „Opuscula sacra“ des Boethius geht Gilbert auf seine eigene Arbeit, auf Tendenz und Methode seines Boethiuskommentars ein. Er will nicht seine eigene auctoritas ins Feld führen, sondern nur den Sinn der boethianischen Texte darlegen. Dabei will er jedoch nicht bloß die Worte seines Autors, sondern vor allem auch die tieferen Gründe und Zusammenhänge, die hinter den Worten stecken, ins Auge fassen. Es soll ihm weder beengende Ängstlichkeit die Kehle zuschnüren und ihn zum Schweigen, zum Zuwenigsagen nötigen noch will er sich in dreister Kühnheit zum Schwätzen, zum Zuvielsagen fortreißen lassen. Sein

Bestreben geht einzig dahin, festzustellen, was Boethius gedacht und gewollt hat.

Um seine Arbeitsweise noch näher zu bestimmen, trifft Gilbert Unterscheidungen. Zunächst unterscheidet er zwischen auctores und lectores. Erstere tragen ihre eigenen Thesen vor, letztere zergliedern die Thesen und Texte der auctores. Die lectores zerteilen sich wieder in recitatores und interpretes. Jene geben einfach die Ansichten anderer mechanisch und unselbständig wieder, diese suchen vor allem die dunkleren Stellen des ihnen vorliegenden Textes aufzuhellen. Auf die Stufe der letzteren will nun Gilbert seine Boethiuserklärung gestellt wissen. Sein Bemühen geht dahin, durch die Hilfsmittel, welche Grammatik und Logik an die Hand geben, den Gedankengang des Boethius bloßzulegen. Wortumstellungen sollen wieder eingerenkt, figürliche Redeweisen sollen in streng logische Formen aufgelöst, ungewöhnliche sprachliche Eigenheiten sollen mit den Regeln der Grammatik in Einklang gebracht werden. Bei all diesen Operationen soll auch die Begründung angegeben werden. Bei Anwendung dieser und ähnlicher grammatikalischer und sprachlogischer Hilfsmittel — er zählt deren noch mehrere auf — soll es für ihn Herzenssache sein, keinen Finger breit von der traditionellen kirchlichen Lehre abzuweichen.

Anknüpfend an diese Versicherung, verwahrt sich Gilbert in sehr energischer Weise gegen einige Zeitgenossen, die seine Rechtgläubigkeit und kirchliche Gesinnung verdächtigten. Seine Ausführungen werden jetzt temperamentvoll und erhalten einen persönlichen Akzent. Er nennt diese Hetzer „Ennii“ und „Pacomii (Pacuvii)“, Leute, die nichts gelernt haben und nichts wissen, die keinen Verstand haben und doch Philosophen sein wollen, Propheten ohne prophetische Vision, Lehrer von Ungereimtheiten und Richter des Verborgenen. Ihr zweifelhafter sittlicher Wandel ist zu bekannt, als daß man davon reden sollte. Aus ihrer eigenen Berufssphäre herausgeworfen, mischen sie sich in die Geschäfte anderer. Auf ihre eigenen Freveltaten vergessend, machen sie Satiren über geistig und sittlich hochstehende Persönlichkeiten, diese Komödianten! Ja sie bäumen sich auch in blasphemischer Weise gegen Gott auf, indem sie die Irrtümer von Häretikern vertreten, deren Namen sie verleugnen. Sie hängen der Häresie des Sabellius, Donatus, Pelagius u. a. an, sind aber so klug, die Irrlehrer selbst mit den Katholiken zu verurteilen, da ja die Namen dieser Häresiarchen durch die konziliaren Entscheidungen verurteilt sind. Obgleich der Sache nach wegen Häresie

strafbar, suchen sie durch Verabscheuung der Häretiker ungestraft davonzukommen. Doch die Sache richtet sich nicht nach dem Namen, sondern der Name nach der Sache, und so schließt die sachliche Gemeinschaft mit den Häretikern auch die Gemeinschaft dem Namen nach in sich. Man kann diese Leute deshalb mit Fug und Recht Sabellianer, Donatisten und Pelagianer nennen. Es bringen diese neuen Häretiker keine neuen Gedanken vor. Man braucht deshalb gegen sie auch keine neuen Hilfsmittel anzuwenden. Es handelt sich bei ihnen um alte Sachen, welche längst durch die überzeugenden und zwingenden Beweisgänge glänzend begabter und denkgeübter Geister widerlegt sind. Mit eben diesen Beweisgängen können wir auch diese wiederaufgelegten Irrtümer widerlegen. Freilich muß man auch die Schriften dieser Männer, in welchen die Widerlegungen sich finden, mit Verständnis und Sorgfalt lesen. Solche, die nichts lesen, nichts zu lesen versuchen und die infolgedessen die in früheren Jahren angestrebten Elemente des Wissens in langem geistigem Stillstand vergessen haben, oder auch solche, welche durch Pseudowissenschaft vom Wege der Wahrheit abgekommen sind, die können selbstverständlich diese Beweisgänge nicht verstehen. Wenn nun solche Idioten durch menschliche Dummheit in die Stellen von Vorgesetzten kommen oder zu höheren Würden aufsteigen, dann sind sie im stande zu befehlen, daß das Wahre für falsch und das Falsche für wahr, das Gute für böse und das Böse für gut angesehen werde. Den Höhegrad der Unverschämtheit bedeutet es aber, wenn diese Menschen zu ihrer eigenen Verherrlichung nichtswürdige Subjekte lobpreisen und tüchtige Männer schmähen. Doch für derlei Schmähungen seitens solcher Leute hat unser Theologe nur Verachtung.

Zum Schlusse versichert Gilbert de la Porrée, daß seine Arbeit über Boethius auf jeden denkgeübten Leser den Eindruck einer auf der festen Basis nicht bloß der Vernunftgründe, sondern auch der Tradition ruhenden Leistung machen müsse. Ja die Übereinstimmung, so schließt er, mit den authentischen Schriften ist eine dermaßen weitgehende, daß man nicht so fast an seine eigene Denkarbeit als vielmehr an ein Plagiat denken könnte.

e) Gilberts methodische Grundsätze bezüglich der Übertragung der philosophischen Termini und Sätze auf theologisches Arbeitsgebiet.

Sogleich am Anfange seines Kommentars zur boethianischen Schrift „De trinitate“ erörtert Gilbert de la Porrée ein für die scholastisch-theologische Spekulation einschneidendes methodisches Grundgesetz,

nämlich die Forderung, daß man bei der Übertragung der philosophischen Termini und Sätze auf theologisches Arbeitsgebiet mit Vorsicht und Überlegung zu Werke gehen soll. Er entwickelt hier folgende Gedanken. Unter den Gedankengängen und Sätzen, die für die Erkenntnis der Dinge bedeutsam sind, gibt es solche, die für viele Genera gemeinsam sind, und solche, die nur für einen eingegrenzten Bereich Geltung besitzen. So ein allgemein gültiger Satz ist z. B. das Axiom: „Quidquid inest alicui, ab eodem diversum esse necesse est.“ Dieser Satz besteht für alle Gattungen des Seienden zurecht. Hingegen ist der Satz, daß die Spezies niemals vom Genus prädiziert werden kann, nur für das Gebiet der Definitionen, aber nicht für dasjenige der Divisionen richtig.

Ob nun die einzelnen rationes, Gedankengänge und Sätze allgemein gültig sind oder nur für bestimmte Gebiete Richtigkeit haben, das wird jeder unschwer erkennen, der sich die Dinge nicht oberflächlich, sondern mit Geistesschärfe und Urteil ansieht[1]. Man ist auf dem Gebiete der Rhetorik, der Dialektik und überhaupt in allen Wissenszweigen bemüht, in Theorie und praktischer Übung diesen Unterschied zwischen rationes communes und rationes propriae, zwischen Gedankengängen und Sätzen von universeller und partikulärer Tragkraft festzuhalten, um einerseits den Geltungsbereich der rationes propriae nicht ungebührend auszudehnen und anderseits die rationes communes nicht fälschlich auf bestimmte Gebiete einzuengen. Nur dann ist eine Abgrenzung des Arbeitsgebietes der einzelnen Disziplinen möglich, wenn man sich über die Grenzen, innerhalb und außerhalb welcher die in Betracht kommenden Gedankengänge, Sätze und Termini Anspruch auf Richtigkeit erheben können, klar ist. Wer diese Grenzlinien nicht kennt und außer acht läßt, der wird auf dem Gebiete der Wissenschaft im finsteren tappen, was gefährlich ist, oder er wird mit vermessener Sicherheit einen falschen Satz aussprechen, was Schaden bringt, oder endlich er wird sich mit Gestikulationen,

---

[1] „Omnium quae rebus percipiendis suppeditant rationum, aliae communes sunt multorum generum, aliae propriae aliquorum. Et communes quidem sunt, ut quidquid inest alicui, ab eodem diversum esse. Hoc in omni rerum genere verum est. Quod autem dicitur species numquam de suo genere praedicari, diffinitionum genus recipit, non divisionum. . . . Hanc autem rationum omnium communitatem vel proprietatem non nescit quisquis rerum diligens inquisitor non eas transeunter aspexit; sed mentis acie fixa notatas, et eiusdem iudicio comprehensas, primum apud se servandas memoriae tradidit“ (Gilberti Porretae commentaria in librum de trinitate [M., P. L. LXIV 1255]).

Mienenspiel und Pathos vor solchen, die sich nicht näher in der betreffenden Sache auskennen, behelfen. Dieses letzere Verfahren ist eine Unverschämtheit[1].

Diese Nichtbeachtung des Geltungsbereiches der rationes hat auf theologischem Boden die Häresien erzeugt. Die Arianer, Sabellianer und viele andere haben die lediglich für die profanen Wissenszweige geltenden Sätze und Termini ohne weiteres auf die Theologie übertragen und umgekehrt die beiden Gebieten gemeinsamen rationes eingeengt[2]. Gilbert de la Porrée leitet nun in eingehenden Darlegungen die trinitarischen und christologischen Häresien des christlichen Altertums aus solcher Außerachtlassung der Grenze zwischen philosophischer und theologischer Denkweise und Terminologie ab. Arius, Aëtius, Eunomius, Noet, Sabellius, Praxeas, Hermogenes, Priscillianus und andere haben zwar die nur auf natürlichem Gebiete geltenden Sätze richtig aufgefaßt, aber sie haben nicht beachtet, daß dieselben nur im natürlichen Bereich wahr und richtig sind, und sind deswegen durch kritiklose Verwertung dieser spezifisch natürlichen Gesichtspunkte, Grundsätze und Termini für die Glaubenswissenschaft in die Irre gegangen[3]. Hierfür erbringt nun Gilbert reiche, von nicht unerheblicher Kenntnis der altchristlichen Häresien zeugende Detailnachweise.

f) Theorie, Technik und Praxis der quaestio bei Gilbert de la Porrée.

Der von Boethius an der Spitze des Proömiums zu seiner Schrift „De trinitate" gebrauchte Ausdruck „Investigatam diutissime quaestionem" ist für Gilbert de la Porrée der Anlaß, in seinem Kommentar

---

[1] „Quisquis vero hanc rationum differentiam vel omnino nescit vel attendere negligit, saepe praeter officium causam casui committit; ideoque fine carens officii vel contrarietatis alicuius, in quam nescius cecidit, admiratione dubius fluctuat, quod periculosum est; vel quadam securitate praesumens, immo praesumptione securus, sententiam falsitatis affirmat, quod damnosum est; et omni genere vocis effuso, cum immoderatione gestus et vultus, in grege imperitorum non sine illorum detestatione, qui aliter sentiunt, clamat, quod impudentissimum est" (M., P. L LXIV 1255).

[2] „Quales fuerunt Ariani et Sabelliani et alii multi, qui naturalium proprias rationes theologicis communicaverunt et utrisque communes distraxerunt ab invicem" (ebd. 1255—1256).

[3] „Has igitur naturalium rationes recte, sicut videtur, intelligentes Arius, Ethius, Eunomius, itemque Noetus, Sabellius, Praxeas, Hermogenes et Priscillianus et alii multi, sed eorumdem naturalium proprias esse minime attendentes, in theologica usurpaverunt" (ebd. 1256).

hierzu eine Theorie und Technik der quaestio zu entwickeln[1]. Um die Bedeutung dieses Exkurses über die quaestio für die scholastische Methode würdigen zu können, wird zuerst der Gedankengang des Scholastikers inhaltlich zergliedert und hierauf geschichtlich gewertet werden müssen. Die quaestio besteht und entsteht aus einer Affirmation und aus der kontradiktorischen Negation dieser Affirmation. Aber nicht jede contradictio ist ein quaestio. Wenn nämlich der eine Teil der contradictio als wahr erscheint und der andere Teil keinerlei Argumente für seine Wahrheit aufweist, wie dies z. B. bei den Sätzen: Jeder Mensch ist körperlich — Nicht jeder Mensch ist körperlich oder Kein Mensch ist ein Stein — Mancher Mensch ist ein Stein, der Fall ist, wenn ferner kein Teil der contradictio Argumente für seine Wahrheit oder Falschheit aufweist (z. B. Die Gestirne sind gleich — Die Gestirne sind nicht gleich), in diesen Fällen ist die contradictio keine quaestio. Eine quaestio ist vielmehr eine solche contradictio, in welcher jeder der beiden Teile, sowohl der bejahende wie der verneinende, Argumente für seine Wahrheit zu haben scheint.

---

[1] „Hic commemorandum est, quod ex affirmatione et eius contradictoria negatione quaestio constat. Non tamen omnis contradictio quaestio est. Cum enim altera contradictionis pars esse vera, altera vero nulla prorsus habere argumenta veritatis videtur, ut, omnis homo est corporeus, non omnis homo est corporeus; itemque, nullus homo est lapis, quidam homo est lapis; aut cum neutra pars veritatis et falsitatis argumenta potest habere, ut, astra paria sunt, astra paria non sunt: tunc contradictio non est quaestio; cuius vero utraque pars argumenta veritatis habere videtur, quaestio est. Hoc autem tribus modis contingere potest, videlicet aut sophistica univocorum, aequivocorum, modorum, partium, temporum atque relationum multiplicitate, aut orandi qualitate, aut rationum, ex quibus fit sermo genere. Et quidem sex generum multiplicitates sophisticae, arte et usu sophistarum pluribus notae sunt. Qualitas autem orandi vel in rerum atque dictionum consequentia, vel in earumdem tropis attenditur: quorum si unum in affirmatione est, alterum in negatione, utraque vera potest esse: ut dies est laetus, vera est tropo μετωνυμίας, id est conversione nominis eius, quod fit, ad id, quod facit. Item, dies non est laetus, vera est, si quis rerum istarum naturalem convenientiam neget. Diversorum vero generum diversis rationibus utraque similiter vera est: ut, quod supra diximus, nulla species de suo genere praedicatur, in diffinitionum genere vera est; item omnis species de suo genere praedicatur, in divisionum genere verum est. Ex horum itaque occulta multiplicitate locorum, aut ante deductis aut casu venientibus argumentis, quaestio in ambiguitatem adducitur ideoque nonnisi eorum quae ad eos pertinent locos divisione dissolvitur. Cum igitur utraque pars contradictionis habere veritatis argumenta videtur, diligentissime vestigandum est, quae horum universalitas locorum propositas multiplicitatis dictiones contineat, ut, hoc cognito, quae per divisionem, et per quam divisionem exeri debent, et partibus quaestionis aptari, possit cognosci“ (ebd. 1253).

Dies kann aber in dreifacher Weise geschehen, einmal auf Grund einer sophistischen Vieldeutigkeit der univoken und der äquivoken Termini, der Modi, der Teile, der Zeiten und der Beziehungen, fürs zweite infolge der Qualität der Redeweise, des sprachlichen Ausdruckes und fürs dritte von wegen der Gattung der rationes, aus denen die Rede entsteht. In ersterer Hinsicht sind diese sechs sophistischen Vieldeutigkeiten dank der Fertigkeit der Sophisten den meisten bekannt geworden. Die Qualität der Redeweise macht sich sowohl in der realen wie sprachlichen Konsequenz wie auch in der Anwendung von Tropen geltend. Es kann hier sowohl der bejahende wie der verneinende Satz richtig sein. So ist der Satz „Der Tag ist heiter“ richtig im Sinne des Tropus der Metonymie, insofern das die Wirkung bezeichnende Wort auf die Wirkursache übertragen wird. Zugleich ist aber auch der Satz „Der Tag ist nicht heiter“ wahr, wenn damit die objektive Zusammengehörigkeit der Begriffe „Tag“ und „heiter“ negiert wird. Was schließlich die Verschiedenheit der Gattungen betrifft, denen die rationes zugehören, so kann hier jeder von zwei sich widersprechenden Sätzen richtig sein. Es ist z. B. der Satz „Keine Art wird von ihrer Gattung ausgesagt“ wahr im genus der Definitionen. Hingegen ist auch der Satz „Jede Art wird von ihrer Gattung prädiziert“ wahr im genus der divisio. Diese verschleierte Vielfältigkeit der loci ist der Grund dafür, daß durch künstlich geformte oder auch mehr zufällige Argumente pro et contra Fragen, Probleme entstehen. Hieraus ergibt sich auch, daß ein so entstandenes Problem, eine derartige Frage nur dann gelöst werden kann, wenn auf dem Wege der Distinktion die zu den verschiedenen loci gehörigen Momente als solche klargelegt und ausgeschieden werden. Da nun jeder der beiden Teile der contradictio Argumente für seine Wahrheit beansprucht, deswegen ist sorgfältigst darauf zu sehen, auf welche Gruppe von loci die in Frage stehenden vieldeutigen Termini zurückzuführen sind. Wenn dies erkannt und festgestellt ist, dann wird man unschwer einsehen, welche Distinktion in Anwendung zu bringen ist und wie die Momente der Distinktion auf die beiden Seiten der quaestio aufgeteilt werden können.

In dieser etwas komplizierten und der sprachlichen Fassung nach nicht leicht verständlichen Darlegung gibt Gilbert de la Porrée stufenweise Aufschluß über den Begriff und die Entstehungsweisen einer quaestio sowie auch über die Lösung der quaestio auf dem Wege der distinctio. Die quaestio ist dann gegeben, wenn in Bezug auf ein und denselben Gegenstand Gründe pro et contra bestehen.

Der Grund, warum für beide Teile der contradictio Wahrheitsgründe zu bestehen scheinen, liegt in einem noch nicht aufgeklärten Fehler auf einer der beiden Seiten, liegt in Unklarheiten und Vieldeutigkeiten sachlicher oder sprachlicher Natur. Durch die Frage, die als solche weder wahr noch falsch ist, ist dem wahrheitsuchenden Geiste das Ziel gesteckt, diesen Fehler, diese Unklarheiten und Vieldeutigkeiten ausfindig zu machen, durch Distinktionen Wahres und Falsches zu trennen und so die richtige Lösung der Frage im Sinne eines bejahenden oder verneinenden Urteils vorzubereiten und zu betätigen. Gilbert entwickelt hier eine förmliche Technik der Behandlung von quaestiones, insofern er die verschiedenen Möglichkeiten, auf Grund deren die beiden Teile einer contradictio Wahrheitsgründe für sich beanspruchen können, unter bestimmte Gruppen und Gesichtspunkte bringt. Wir haben es hier mit einer systematischen Hodegetik der Fragestellung und Fragelösung, der Schürzung des Knotens durch Argumente pro et contra in ein und derselben Sache und der Entwirrung des Knotens durch die Distinktionen zu tun[1].

Seine Deduktionen über die quaestio bringt Gilbert zum Abschlusse durch die Unterscheidung zwischen quaestio informis und quaestio rationibus formata. Die quaestio ist informis, solange die nicht entwirrte Vielfältigkeit und Vieldeutigkeit die Form der Wahrheit nicht zum Vorschein kommen läßt und die Entscheidung noch nicht ermöglicht, welchem Teile der contradictio die Wahrheit zukommt. Wenn aber durch die Distinktion die quaestio aus den Nebeln der Zweideutigkeit und Unklarheit herausgestellt wird und die beiden Teile der contradictio in die Beleuchtung ihrer Richtigkeit bzw. Unrichtigkeit gerückt werden, dann wird die Form der Wahrheit erzeugt. Es tritt nun die weitere Aufgabe heran, diese durch die Distinktion ermöglichte Verteilung von Licht und Schatten an die beiden Teile noch durch Argumente zu stützen. Es ist entsprechend, daß, geradeso wie bei der Fragestellung durch Argumente pro et contra der Zweifel, die Unsicherheit, das Problematische beursacht wurde, so auch bei der Fragelösung die als sicher und wahr sich herausstellende Antwort durch Argumente gestützt wird. In diesem Sinne wird auch die trinitarische quaestio untersucht und ver-

[1] Man vergleiche mit dieser Theorie der quaestio die Darlegungen moderner Philosophen über Fragen, deren Aufstellung und Entscheidung: Sigwart, Logik I[3], Tübingen 1904, 151 ff; B. Erdmann, Logik. I. Logische Elementarlehre, Halle 1907, 389 ff; J. Geyser, Grundlagen der Logik und Erkenntnislehre, Münster 1909, 169 ff.

handelt werden müssen. Freilich wird hier die Untersuchung und Lösung sich nicht so fast auf eigenes Forschen und Können stützen, sondern in dem Maße sich als erfolgreich erweisen, als die göttliche Gnade den menschlichen Verstand zu erleuchten sich würdiget. Gilbert betont also bei seiner Anwendung der quaestio auf theologische Materien die Bedeutung des übernatürlichen Glaubenslichtes, er hält sich bei der Übertragung seiner Technik und Theorie der quaestio auf die Trinitätslehre prinzipiell auf dem Boden einer in der Richtung von Anselms „Credo, ut intelligam“ liegenden Auffassung des Verhältnisses zwischen Glauben und Wissen[1]. Gilbert de la Porrée hat nicht bloß theoretisch die Technik der quaestio und auch der solutio entwickelt, er hat in seinen Boethiuserklärungen auch Proben der Anwendung dieser theoretischen Grundsätze gegeben. So stellt und beantwortet er in seiner Exposition zu „De hebdomadibus“ die quaestio: „ea quae sunt, an bona sint annon“ genau nach seinen prinzipiellen methodischen Grundsätzen, nach seinem Schema der Quästionentechnik. Er führt zuerst Argumente für die affirmative Antwort an und reiht hieran eine Begründung für die negative Lösung dieser Frage. Nachdem so durch Gründe pro et contra die quaestio „in dubitationem“ gebracht ist, wird eine eingehende solutio gegeben und ausführlich begründet. Durch mannigfache Distinktionen wird sowohl die solutio erhärtet wie auch die für die nichtangenommene Seite der contradictio vorgebrachte Gruppe von Argumenten entwertet[2].

---

[1] „Quaestio informis est, dum adhuc in incognito loco manens indigesta multiplicitas, formam veritatis, ut cuius partis contradictionis sit nesciatur, obducunt. Cum vero loco exposito ipsa quoque de loci universalitate educitur et per divisionem significatio et modus exeritur; et haec, vel quae caetera ostendit divisio partibus quaestionis aptantur, ut plene cognosci possit, forma veritatis excluditur. Accedit tamen ad formam, quod haec partium divisionis partibus quaestionis aptatio argumentis formatur. Convenit enim, ut quaestio, sicut argumentis in dubitationem adducitur, ita quoque argumentis certa reddatur. Hanc igitur quaestionem sic investigatam, non quidem quod investigatione quidquid ad eius pertineret solutionem invenerim, sed tantum, quantum lux divina dignata est nostrae mentis igniculum, id est quantum naturali ingenio meo divina gratia splendore suo dignum duxerit ostendere“ (M., P. L. LXIV 1259).

[2] In librum: quomodo substantiae bonae sint (De hebdomadibus): „Quaerit, ea quae sunt, an bona sint annon. Quae quaestio, ut non conficto nomine, et sola praeter rationis veritatem forma, qualiter a sophistis fieri solet, nuncupari quaestio videatur, ex utriusque partis suae, prout videtur, firmamentis eam in dubitationem adducit. Et primum probat illam partem qua dicitur ea quae sunt, bona sunt, deinde illam, qua dicitur ea quae sunt, bona non sunt. Et sic occasione solvendae

Stellen wir uns nunmehr die Frage nach der geschichtlichen Bedeutung und Stellung der Gilbertschen Theorie, Technik und Praxis der quaestio, bringen wir diesen Passus der Schriften in Zusammenhang mit der Ausbildung der scholastischen Lehrmethode. Die Bedeutung dieses Abschnittes über die quaestio bei Gilbert liegt vor allem darin, daß er hier wohl zum erstenmal in der Scholastik eine förmliche Theorie der quaestio aufstellt und eine systematische Anweisung zur Problemstellung auf dem Wege der Argumente pro et contra und zur Problemlösung durch Distinktionen und die damit mögliche Aufdeckung der nichtbeweiskräftigen Argumente in ausführlicher Weise gibt.

Weiterhin ist Gilberts Abhandlung über die quaestio darin bedeutsam, daß er sich über eine Übertragung dieser Theorie und Technik der quaestio auf theologisches Gebiet, speziell auf die Trinitätslehre, und zwar auf dem Boden des „Credo, ut intelligam" prinzipiell, wenn auch noch etwas schüchtern ausspricht und selbst praktisch solche quaestiones aufstellt und löst.

Schließlich steigert sich noch das geschichtliche Interesse an dieser Theorie, Technik und Praxis der quaestio bei Gilbert de la Porrée, wenn wir uns die Frage vorlegen: Woraus hat Gilbert seine Lehre von der quaestio geschöpft? Für diese eingehende Darstellung aller modi, auf Grund deren beide Teile einer contradictio Argumente für ihre Richtigkeit beanspruchen können, sowie auch für diese Anleitung zur Auffindung derjenigen Gesichtspunkte, von denen aus die wirklich triftigen Argumente sich von Scheingründen unterscheiden lassen, dafür konnten die Isagoge des Porphyrius, die Kategorien und Perihermeneias des Aristoteles keine eigentliche Aufklärung und Anweisung geben. Von der „Logica vetus" kann hier lediglich die logische Monographie des Boethius „De differentiis topicis" in Betracht kommen, welche mit den Gedankengängen der aristotelischen Topik vertraut macht, speziell auch über die loci dialectici sich verbreitet[1] und weiterhin die quaestio als „in dubitationem ambiguitatem-

---

quaestionis huius, occultum propositae hebdomadis sensum, qualiter a sapiente percipi possit, exponit. Ostendit enim non modo esse bona quae sunt, verum etiam qualiter bona sunt" (ebd. 1323). „... Hanc quaestionem qua quaeritur ea quae sunt, an sint bona, an non sint bona, his quae diximus argumentis, in dubitationem adduci posse videtur. Sed huic quaestioni poterit adhiberi solutio talis, qualis scilicet sequitur" etc. (ebd. 1326).

[1] „Magnum enim aliquid locorum consideratio pollicetur, scilicet inveniendi vias" (ebd. 1182).

que adducta propositio"[1] behandelt. Indessen erörtert diese Schrift des letzten Römers keineswegs alle Momente, die wir an Gilberts Theorie und Praxis der quaestio wahrgenommen haben. Hat Gilbert de la Porrée hier die Gedankengänge des Boethius selbständig weitergebildet und ausgebaut oder aber steht er hier noch unter dem Einflusse anderer Quellen? Wir werden wohl nicht fehlgehen, wenn wir den geschichtlichen Untergrund dieses Abschnittes bei Gilbert etwas verbreitern und wenigstens es als Vermutung hinstellen, daß unser Scholastiker auch unter dem Eindrucke der „Logica nova", der Analytiken und auch der aristotelischen Topik — auf diese weist ja die genannte Schrift des Boethius mehrmals hin — und Sophistik, diesen Abschnitt über die quaestio geschrieben hat. Sichere Feststellungen lassen sich hier nicht gut machen.

g) Die Schule Gilberts de la Porrée. Eine ungedruckte Erklärung und Apologie seines Boethiuskommentars. Der „Liber de vera philosophia". Die „Sententiae divinitatis".

Gilbert de la Porrée will in der Geschichte der Scholastik und scholastischen Methode nicht bloß für sich allein als philosophisch-theologischer Autor gewürdigt werden, er kommt auch als Schulhaupt, als einflußreicher Lehrer von ihm mit Begeisterung anhängenden Schülern in Betracht. Man hat bisher der Schule Gilberts keine gebührende Beachtung geschenkt. Bei der Durchforschung der scholastischen Handschriftenbestände stößt man häufiger, als man glauben möchte, auf Belege für die Schule Gilberts. Wie sehr die Schüler ihrem Lehrer zugetan waren, zeigt sich vor allem darin, daß sie entschieden für ihn eintraten und seinen wissenschaftlichen Ruhm wie auch seine kirchliche Gesinnung nachdruckvollst verteidigten. Namentlich konnten sie dem hl. Bernhard von Clairvaux seine Stellungnahme gegen Gilbert auf der Synode von Reims 1148 nicht verzeihen. Bernhard findet sich infolgedessen auch veranlaßt, gegen die Anhänger Gilberts sich zu wenden, weil sie entgegen der Reimser Synode die Schriften ihrers Lehrers — darunter wird sein Kommentar zu Boethius' „De trinitate" vor allem gemeint sein — lesen und kopieren[2]. Von dem Vorhandensein einer Schule Gilberts zeugen auch die Verse „De Porrectanis" im „Fons philosophiae" des Gottfried von St Viktor[3].

---

[1] M., P. L. LXIV 1174.
[2] In Cant. sermo 80 (M., P. L. CLXXXIII 1170).
[3] Cod. lat. 1002 der Bibliothèque Mazarine, fol. 151r.

Im Bilde stellt uns eine Handschrift der Bibliothek von Valenciennes die Schule Gilberts de la Porrée vor Augen. Martène-Durand[1], Molinier[2], Clerval[3] und H. Denifle[4] haben hierauf aufmerksam gemacht. Es handelt sich um Cod. 197 (s. XII) genannter Bibliothek, der von fol. 2ᵛ bis 87ᵛ die Boethiuskommentare Gilberts und von fol. 87ᵛ ab einen „Sermo magistri Gisleberti de Natali Domini" enthält. Auf fol. 2ʳ beginnt der „Prologus de commentario Gilleberti, Pictaviensis episcopi". Der Kommentar Gilberts „super librum Anicii Boetii de trinitate" ist als „aquilino stilo scriptus" charakterisiert. Auf fol. 3ʳ begegnet uns eine reiche Miniatur, die in zwei Felder geteilt ist. Im oberen Felde sitzt Gilbert als Bischof mit der Mitra und dem Stab, in der linken und rechten Hand je eine Pergamentrolle haltend. Oben (über dem oberen Felde und über der Miniatur überhaupt) lesen wir: „Magister Gillebertus, Pictaviensis episcopus, altiora theologice philosophie secreta diligentibus, attentis et pulsantibus reserans discipulis quattuor, quorum nomina subscripta sunt, quia digni sunt memoria." Im unteren Felde sitzen drei Schüler, jeder ein Buch in der Hand. Unter ihnen stehen außerhalb der Miniatur ihre Namen. Sie heißen der Reihe nach Jordanus Fantasma, Ivo carnotensis decanus und Johannes Beleth. Unter diesen Namen steht die Notiz: „Hi tres et ille quartus, intensiore studio attenti, mentis acie perspicacissima et sola veritatis specie tracti, sub Pictaviensi episcopo digni viguerunt discipuli, quorum anime repuiescant in pace." Dieser vierte Schüler tritt uns in einer Miniatur auf fol. 5ʳ entgegen. Ihm ist in der ganzen Darstellung eine ausgezeichnetere Stellung als den drei obigen Schülern zugedacht[5]. Über der Miniatur stehen die Worte geschrieben: „Nicholaus, qui pro dignitate sua archanis Pictaviensis episcopi sententiis, ut digni intromittantur ad eas, lucem plene expositionis infudit." Dieser Nikolaus, dem unter den Schülern Gilberts eine bevorzugte Stellung eingeräumt wird, hat sonach in einem Kommentar die dunklen Gedankengänge seines Lehrers lichtvoll erklärt.

---

[1] Voyage littéraire de deux Bénédictins 1717, III 99.

[2] Catalogue des manuscrits de la bibliothèque de Valenciennes, t. XXV du Cat. général, p. 275.

[3] Les Écoles de Chartres au moyen âge, Chartres 1895, 185.

[4] Die abendländischen Schriftausleger etc. 344 ff.

[5] „Er sitzt auf einem vornehmeren Sessel; mit der einen (rechten) Hand hält er die Feder, mit der andern das sog. Schreibmesser. Vor ihm steht ein Stehpult, über das sich eine Pergamentrolle, ähnlich jener, die Gilbert in den Händen hält, hinbreitet" (Denifle a. a. O. 345).

Wenn wir nun näher auf die Schule eingehen, so hat Clerval[1] über die genannten vier Schüler biographische Notizen zusammengestellt. Über die literarische Tätigkeit des Dekans Ivo von Chartres († 1165) und des Engländers Jordan Fantasma († 1164) ist nichts näher bekannt, außer daß letzterer ein poetisches Werk historischen Inhalts hinterlassen hat. Johannes Beleth ist ohne Zweifel der Liturgiker Beleth[2]. Unter dem vierten dieser Männer, Nikolaus, der nicht bloß als Schüler, sondern als hervorragender Erklärer Gilberts gefeiert wird, vermutet Denifle den Theologen Nikolaus von Amiens und stützt sich hierfür auf eine Notiz der Historie littéraire de la France, wonach sich einst in der Bibliothek von St Omer eine Erklärung des Nikolaus von Amiens zu Gilberts Psalmenkommentar befand. Denifle konnte dieser Handschrift nicht auf die Spur kommen.

Indessen scheint mir die Bemerkung der Handschrift von Valenciennes, daß dieser Nikolaus „archanis Pictaviensis episcopi sententiis lucem plene expositionis infudit" eher auf eine Erklärung zu dem schwierigen Boethiuskommentar Gilberts hinzudeuten. Tatsächlich findet sich in der Vatikanischen Bibliothek eine bisher noch gar nicht beachtete ausführliche Erklärung des Kommentars Gilberts zu Boethius' „De trinitate". Cod. Vat. lat. 561 (s. XII) enthält fol. 1^r—176^r „Boetii opera cum commentariis Gilberti Porretae". Auf fol. 176^r beginnt eine ausgedehnte, 282 Blätter umfassende anonyme „Defensio orthodoxae fidei Gilberti Porretae praesertim ex auctoritatibus patrum et Boetii libro de Trinitate contexta". Dieser Verteidigungsschrift geht ein von fol. 171^r bis 176^r reichender Prologus voraus, der über den Zweck der Arbeit näher orientiert. Die Anfangsworte dieses Prologus lauten: „Quando beatus evangelista Ioannes in epistola sua posuit: tres sunt" etc. Gegen Schluß des Prologus wird anknüpfend an die Schrift „De trinitate" des Boethius Gilbert de la Porrée folgendermaßen eingeführt:

---

[1] Les Écoles de Chartres au moyen âge 185 ff.

[2] Vgl. Hurter, Nomenclator II[2] 212. Sein „Rationale divinorum officiorum" steht bei M., P. L. CCII 13—166. Clerval (a. a. O. 186) gibt als ein Werk Beleths auch einen Traktat „De septem vitiis et septem virtutibus" an. In der Biblioteca Ambrosiana befindet sich im Cod. P 26 Sup., fol. 3^v—140^r eine, wie es am Deckblatt heißt, „Summa optima Ioannis Beleth de VII vitiis et virtutibus oppositis". Jedoch schon der erste Satz fol. 3^v: „Cum almus Christi confessor beatus franciscus (!) a summo magistro Iesu Christo perfectissime edoctus" etc. beweist deutlich, daß dieses Werk unmöglich von Johannes Beleth stammen kann. Es stammt dieses Werk von einem Franziskanertheologen, wohl von Ioannes Guallensis, von dem sich im gleichen Kodex von fol. 140^r ab eine Arbeit vorfindet.

„Diesen Traktat des Boethius, der für Philosophie und Theologie gleich nützlich ist, der aber für philosophisch und theologisch ungeschulte Leute recht schwer ist, hat Magister Gislebertus, weiland Bischof von Poitiers, soweit es bei der Schwierigkeit des Gegenstandes möglich ist, aufs sorgfältigste interpretiert. Er hat aber zur Erklärung dieser theologischen Gegenstände sich seiner eigenen Worte bedient, jedoch ganz im Sinne und Geiste der Väter gearbeitet. Indessen hat er es unterlassen, die Vätertexte selbst, die für die Bekräftigung seiner Darlegung dienlich sein konnten, im Wortlaute anzuführen. Da haben nun gewisse Leute, welche die Schrift Gilberts ganz und gar nicht verstanden, Logiker ohne dialektische Bildung, Philosophen ohne Kenntnis der Philosophie, Katholiken ohne Glauben gegen diesen Boethiuskommentar das Gift der Verleumdung ausgespritzt. Der blasse Neid und hochmütige Anmaßung haben sie dazu getrieben. Diese Leute verkünden mit hochtönendem Geschrei, Magister Giselbertus habe gegen den Glauben geschrieben. Indessen hat das Konzil von Reims, woselbst Giselbertus sich und sein Buch mannhaft mit der Autorität der Väter verteidigte, die gänzliche Falschheit dieser Behauptung erwiesen. Damit aber das wahnsinnige Beginnen und die Gewissenlosigkeit dieser Verleumder um so mehr ins Licht gestellt werde, die Orthodoxie und Unschuld des Magisters Giselbertus vollauf erkannt werde und damit das Wahrheitsfundament seines Werkes zu Tage trete, soll nun im folgenden der ganze Text des Boethius im Zusammenhang angefügt werden und zu den Stellen, wo daselbst über die Dreiheit der Personen, Einheit der Natur, über die Relationen usw. die Rede ist, der patristische Apparat entfaltet werden. Ein reiches Material an Stellen aus Augustin, Hieronymus, Hilarius, Ambrosius, Athanasius und andern Vätern soll zur Verfügung gestellt werden. Der achtsame Leser ist hierdurch in der Lage, die Väterlehre einerseits und die Doktrin des Boethius sowie seines Kommentars Giselbertus' einander gegenüberzuhalten und sich durch sorgfältige vergleichende Studien davon zu überzeugen, daß Boethius und Giselbertus sachlich genau dasselbe lehren, was die Väter sagen. Damit der Leser in diesem patristischen Material sich zurechtfinden und die Beziehung der Vätertexte zu den Thesen des Boethius bzw. Giselbertus erkennen kann, sind am Rande entsprechende Orientierungszeichen angegeben." [1]

---

[1] „Hunc autem Boetii tractatum ad predicamentorum notitiam, ad philosophorum naturalium considerationem, ad theologicorum intelligentiam perutilem,

Was in diesem Prologus angekündigt, ist im Werke selbst reichhaltigst ausgeführt. Die ganze Arbeit erweist sich wörtlich als ein ausführlicher patristischer Kommentar zur Boethius' bzw. Gilbertus' De trinitate. Was in der Handschrift von Valenciennes dem Gilbertusschüler Nikolaus nachgerühmt ist: „qui archanis Pictaviensis episcopi sententiis lucem plene expositionis infudit“, ist hier im großen Stile verwirklicht. Wir können deshalb mit viel Grund in Nikolaus den Verfasser dieses Werkes vermuten.

Eine beachtenswerte literarische Leistung aus der Schule Gilberts de la Porrée hat P. Fournier[1] im Cod. 290 (früher 1085) der Stadtbibliothek Grenoble aufgefunden und näher gewürdigt. In der ca 1200 geschriebenen, ehedem der Grande-Chartreuse zugehörigen Pergamenthandschrift lesen wir auf fol. 3r: „Incipit liber de vera philosophia. Vita cuiuslibet est summum bonum, sicut mors cuiuslibet est summum malum.“ Das bis fol. 100r sich erstreckende Werk zerfällt in zwölf Teile, die ohne eigentliche systematische Gliederung

---

sed horum inexpertis et ignorantibus ista valde difficilem magister Gislebertus pie recordationis pictaviensis episcopus, in quantum materie difficultas permittebat, diligenter exposuit. Quia vero theologicorum expositione suis propriis utendo verbis ex sanctorum auctoritatibus loquutus est nec auctoritates ipsas quarum testimoniis, que scribebat firmaret interposuit, quidam penitus que scribebat ignorantes sine artium veritate logici, sine philosophie notitia philosophi, sine fide catholici ex invidia tabescentes, ex superbia presumentes in commentum quod super hoc opus fecerat detractionis venenum effuderunt excelsis clamoribus tonantes magistrum Gislebertum scripsisse contra fidem, quod in remensi concilio, ubi ex sanctorum auctoritatibus se et scriptum suum viriliter defendit, falsissimum esse apparuit. Ut autem hominum huiusmodi insania et infidelitas magis appareat, magistri Gisleberti veritas et innocentia cognoscatur et veritati opus suum innitatur, in fine operis sui continuum boetii textum supposuimus illis locis, in quibus aut de trinitate aut de trinitatis unitate aut de natura trium personarum quam quidam contra legem et evangelia que eam docent et predicant abhorrent inesse trinitati aut de relationibus earumdem boetius tractavit, adaptantes augustini, ieronimi, hylarii, ambrosii, athanasii et aliorum sanctorum auctoritates ut si diligens a verbis sanctorum ad boetii et ad magistri Gisleberti verba recursum fecerit, vicissim conferendo boetium in huius questionis tractatu et magistrum Gislebertum in eiusdem expositione eandem penitus fidem que in sanctorum auctoritatibus docetur docuisse inveniat. Attendat et diligens lector in singulis sanctorum auctoritatibus dictiones aliquas figuris extrinsecus positis cum duobus punctis notatas. In illis enim tuta incumbit sententia, propter quam auctoritates apponuntur“ (Cod. Vat. lat. 561, 175v u. 176r).

[1] Un adversaire inconnu de Saint Bernard et de Pierre Lombard, in École des Chartes XLVII (1886) 394—417. Diese Abhandlung wurde von Fournier mit Zusätzen abgedruckt: Études sur Joachim de Flore et ses doctrines, Paris 1909, 51—78. Danach ist im folgenden zitiert.

trinitarische und christologische Themata behandeln und vor allem den polemischen Gesichtspunkt gegenüber den Griechen, den Juden, Manichäern, Arianern, Sabellianern und auch gegenüber den „moderni“ d. h. zeitgenössischen, in den Augen des Verfassers irrenden Theologen hervorkehren. Der zwölfte Teil ist eine collectio sententiarum. Als Entstehungszeit dieses Werkes stellt P. Fournier die Jahre 1180 bis 1190 fest, als Verfasser vermutet er einen kirchlichen Vorgesetzten, vielleicht einen Abt[1]. Mandonnet meint hingegen, daß dieses Opus aus Kreisen des Weltklerus, wo man sehr viel Sympathie für Gilbert hegte, hervorgegangen ist[2]. Der Autor ist in der religiösen und profanen Literatur sehr belesen und verfügt auch über schätzenswerte Kenntnisse in der griechischen Patristik, die er sich möglicherweise auf Reisen im Orient erworben hat. Wir begegnen bei ihm Zitaten aus Athanasius, Chrysostomus, Didymus, Gregor von Nazianz, Theodoret, Sophronius, Johannes von Damaskus. An lateinischen Quellen hat er aus Augustin, Gregor d. Gr., Hieronymus, Hilarius, Ambrosius, Leo d. Gr., Fulgentius, Boethius, Cassiodor, Beda, aus Papstbriefen, Konzilsentscheidungen usw. geschöpft.

Im Prologus spricht unser Anonymus als Zweck seiner Arbeit aus, den wahren allenthalben in Vergessenheit geratenen Glauben zu lehren, und betont, daß die Gotteserkenntnis der Zweck der vera philosophia ist. In diesem Vorwort spricht er ziemlich abschätzig von den theologischen Veröffentlichungen seiner Zeitgenossen, für welche er die Bezeichnung „moderni“ hat. Diese „moderni“ haben nach seiner Auffassung in vielen Stücken geirrt und die Aussprüche der Väter falsch gedeutet[3].

Im Verlaufe des Werkes selbst tritt unser Autor als enragierter Anhänger Gilberts hervor. So bekämpft er den Satz: Quiquid est in Deo Deus est, der auf den Verhandlungen der Reimser Synode 1148 von den Gegnern Gilberts diesem gegenüber vertreten wurde, als eine Häresie. Auch gibt unser Anonymus über den Verlauf dieser Synode einen für Gilbert möglichst günstigen Bericht[4]. So sehr er zu Gilbert hält, ebenso sehr nimmt er gegen die andern berühmten Theologen damaliger Zeit Stellung. Er sieht überall die sabellianische Häresie[5]. Namentlich dünken ihm die Sentenzenwerke als dieser Irrlehre verdächtig. Im Abschnitte: Que videntur suspi-

---

[1] Ebd. 56 ff. [2] Bulletin critique, 2e série VII (1901) 70 ff.
[3] Fournier, Études sur Joachim etc. 58 u. 59. [4] Ebd. 62 u. 63.
[5] Ebd. 60.

tiosa esse in scriptis modernorum" werden die bedeutendsten Theologen des 12. Jahrhunderts abgewandelt[1]. Als erster wird Wilhelm von Conches vorgenommen, der wegen seines Widerrufes nachsichtiger behandelt wird. Dann kommt Abälard an die Reihe, „homo satis subtilis ingenii", der ohne Führer auf unbekannte Pfade sich gewagt hat und gestürzt ist. Da er zu ewigem Stillschweigen verurteilt wurde, braucht man sich mit ihm nicht näher zu befassen. Gegenüber der Persönlichkeit des hl. Bernhard von Clairvaux regt sich der Groll des Schülers Gilberts. Er nennt den Abt einen „vir vite venerabilis", redet aber unmittelbar darauf von ihm als „bene potus" und rechnet ihm verschiedene Irrtümer vor. Sogar Hugo von St Viktor, der mit den Worten: „Fuit vero alius multa bona scribendo faciens" eingeführt wird, muß sich eine Reihe beanstandeter Sätze aus der von unserem Anonymus ihm zugewiesenen „Summa sententiarum" vorbehalten lassen. Der letzte Magister, der vor das Forum des Kritikers gefordert wird, ist Petrus Lombardus, „alius magne dignitatis homo", aus dessen Sentenzen nicht weniger als 38 angeblich irrige Sätze herausgehoben werden.

Seiner scharfen Polemik gegen die angesehensten Theologen der Zeit sucht unser Autor dadurch einen positiven Hintergrund zu verleihen, daß er im zwölften Teile eine Sammlung von Vätertexten darbietet. Diese Arbeit wird ihm dadurch leicht gemacht, daß ihm eine solche Collectio von seinem Freunde, dem Magister A., Kanonikus zu St Ruf in Valence zur Verfügung steht. Von Interesse für das damalige wissenschaftliche Streben und Forschen ist das, was er über diesen Magister A. berichtet. Derselbe, ein Mann gleich ehrwürdig durch Alter, Weisheit, Frömmigkeit und Stand, hat von den Tagen der Synode von Reims (1148) bis zum 3. Laterankonzil (1179), also mehr denn 30 Jahre, unzählige Dom- und Klosterbibliotheken Frankreichs, Spaniens, Italiens und Griechenlands danach durchforscht, ob bei irgend einem Vater der Satz: Quicquid est in Deo, Deus est, oder ein damit gleichbedeutender Satz vorkommt. Dieser Magister A. war eben der den scharfen Parteigänger Gilberts kennzeichnenden Ansicht, daß obiger Satz Ursache und Ursprung für den wiederauflebenden Sabellianismus sei. Das Resultat dieser mehr denn 30jährigen Forschungen war ein negatives. Nirgends bei den Vätern fand sich obiger oder ein ähnlicher Satz. Damit jedoch diese Forschungen auch ein positives wissenschaftliches Ergebnis hätten,

[1] Fournier, Études sur Joachim etc. 65—74.

hat dieser Magister A. seine patristischen Lesefrüchte über Trinitäts- und Inkarnationslehre in einer aus 24 distinctiones bestehenden Collectio niedergelegt. Er hat diese Sammlung auch mehrfach abschreiben lassen und ein Exemplar von diesen Abschriften dem Papste Alexander III. überreicht, der es huldvollst entgegennahm. Er hat dann noch weitere fünf Kopien verschenkt. Eine davon erhielt von ihm eben unser anonymer Verfasser der Schrift „De vera philosophia", der sie jedoch in Jerusalem zurückließ. Hier gibt er nur ein Resumé über den Inhalt der 24 distinctiones dieser Collectio. Schon die Überschriften zeigen uns, welche komplizierte und subtile Gestalt die trinitarische Spekulation in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts, namentlich bei den Schülern Gilberts de la Porrée, angenommen hat.

Aus der Schule Gilberts de la Porrée ist auch ein Sentenzenwerk hervorgegangen, nämlich die Sententiae divinitatis der Münchener Handschriften Clm 16063 und Clm 18918 (fol. 81^r—108^r), welche mit den Worten „Omnes sitientes venite ad aquas" beginnen. H. Denifle hat diese Sentenzen zum Vorwurf eindringender und ergebnisreicher historisch-kritischer Untersuchung gemacht[1]. B. Geyer veranstaltete eine mustergültige Edition dieser sententiae divinitatis, welcher er eingehende Untersuchungen über die vom unbekannten Verfasser benützten Quellen und über die theologiegeschichtliche Stellung dieses Werkes voranstellte[2]. Geyer kommt bei der Prüfung des Lehrgehaltes dieser Sentenzen zu dem wichtigen Resultate, daß eine vollständige Abhängigkeit derselben von Gilbert de la Porrée in den Fragen der Trinitätslehre und Christologie besteht[3]. Es finden sich auch wörtliche Zitate aus Gilbert und Anklänge an dessen Sprachgebrauch[4]. Unter anderem weisen diese Sentenzen auch den Satz: quod non sola persona assumpsit, immo natura auf, welcher den Inhalt des vierten Anklagepunktes gegen Gilbert auf dem Konzil von Reims „Quod divina natura non sit incarnata" bildet[5]. Geyer hält es für wahrscheinlich, daß die Sententiae divinitatis, deren Entstehungszeit er in die Jahre 1141—1148 setzt, jenes Sentenzenbuch gewesen ist, welches auf der Synode von Reims 1148 auf Befehl Eugens III. zerrissen worden sind[6]. In methodischer Hinsicht hat dieses „Sentenzenbuch der Gilbertschen Schule" die Physiognomie

[1] Im Archiv für Literatur- und Kirchengesch. des Mittelalters I 404—417.

[2] Die Sententiae divinitatis. Ein Sentenzenbuch aus Gilberts Schule. Aus den Handschriften zum erstenmal herausgegeben und historisch untersucht, Münster 1909.

[3] Ebd. 48 ff. [4] Ebd. 15—17 20 usw. [5] S. 19. [6] S. 51 ff.

der Sentenzen des Magisters Roland und anderer gleichzeitiger Werke. Der systematische Aufbau, welcher in sechs Traktaten (De creatione mundi, De creatione primi hominis et de libero arbitrio, De peccato originali, De sacramento incarnationis, De sacramentis und De divinitate et trinitate) uns sich entgegenstellt, hält sich im großen und ganzen, wenn man vom letzten Traktat absieht, an das Einleitungsthema der aus den Schulen Wilhelms von Champeaux und Anselms von Laon hervorgegangenen Sentenzen[1]. Bezüglich des Tractatus 5, De sacramentis, ist noch zu bemerken, daß von demselben der im Clm 19134, fol. 100r—127r erhaltene Tractatus magistri Symonis de sacramentis abhängig ist. Es besteht stellenweise eine wörtliche Übereinstimmung[2].

§ 2. Johannes von Salisbury.

a) Lern- und Wanderjahre.

Johannes von Salisbury[3] (Sarisberiensis, d. h. aus Sarum in Wiltshire, England, † 1180 als Bischof von Chartres) ist für die Geschichte der scholastischen Methode nicht bloß als sachkundiger und verlässiger Berichterstatter über wissenschaftliche Persönlichkeiten und Richtungen damaliger Zeit hochbedeutsam, er hat auch in seinen Schriften eine solche Fülle selbständiger Beobachtungen methodischen Inhalts niedergelegt, daß er in der Geschichte der scholastischen Methode vor allem als Theoretiker der scholastischen Denk- und Arbeitsweise eine eigene Stellung beanspruchen darf.

Johannes von Salisbury steht in methodischen Fragen schon auf Grund seiner reichen Erfahrung, die er sich in seinen Studienjahren gesammelt, ein reifes Urteil zu. Er gibt uns selbst ein an-

---

[1] Vgl. oben S. 160 f.

[2] Der Traktat beginnt mit den Worten: „Ascendens Christus in altum et Patri eos qui crediderunt commendans.“ Auf die Ähnlichkeit mit der Sakramentenlehre der „Sententiae divinitatis“ hat P. Polykarp Schmoll O. F. M. (Die Bußlehre der Frühscholastik, München 1909, 56) aufmerksam gemacht.

[3] Über diesen, besonders nach der Seite, nach welcher er hier in Betracht kommt, siehe außer der bei Überweg-Heinze, Grundriß der Geschichte der Philosophie II⁹ 214, angegebenen Literatur: Webb, Proceedings of the Aristotelian Society II 2, London 1893, 91 ff; Ders., Ioannis Sarisberiensis Policratici libri 8, Oxonii 1909, t. I: Prolegomena; De Wulf, Histoire de la philosophie médiévale² 217—222; E. Bonaiuti, Giovanni di Salisbury e le Scuole filosofiche del suo tempo, in der Rivista storico-critica delle scienze teologiche 1908, 384—396; P. Rotta, La filosofia del linguaggio nella Patristica e nella Scolastica, Torino 1909, 166 ff.

schauliches Bild von seinen Lernjahren, er entwirft eine feinsinnige Charakteristik seiner verschiedenen Lehrer und deren Lehrmethode[1]. Aus seiner englischen Heimat zog es den lernbegierigen jungen Mann frühzeitig nach Frankreich, wo er zuerst Peter Abälard, den Peripateticus palatinus hörte, der auf dem Genovefaberg zu Paris als „clarus doctor et admirabilis omnibus" seine Triumphe feierte. Nach dem Weggang Abälards setzte er ebenda seine artistischen Studien unter dem Magister Alberich fort, dem er die Prädikate: „opinatissimus dialecticus" und „nominalis sectae acerrimus impugnator" zuteilt. Neben Alberich war in Paris auch Robert von Melun sein Lehrer. Nachdem er so volle zwei Jahre auf dem Genovefaberg verbracht, saß er drei Jahre zu den Füßen Wilhelms von Conches und ließ sich von ihm in der Grammatik unterrichten. Sein nächster Lehrer war Richardus, mit dem Beinamen Episcopus, ein allseitig gebildeter und tiefgründiger, mehr innerlicher als beredter und nach außen glänzender Magister. Bei ihm konnte er seine seither erworbenen Kenntnisse noch vertiefen und sich namentlich in den Fächern des Quadriviums, in welchen er schon kurze Zeit den Deutschen Hardewin gehört hatte, ausbilden. Desgleichen konnte er hier seine Kenntnisse in der Rhetorik, welche er nur obenhin bei Magister Theodoricus sich angeeignet hatte, vervollständigen. Noch gründlicher und ausgiebiger lernte er Rhetorik bei Petrus Helias. Für seine wissenschaftliche Ausbildung kam Johannes von Salisbury auch der Umstand zu gute, daß er wegen seiner Armut einen Hauslehrer für adelige Jünglinge machen mußte und dadurch veranlaßt war, den gehörten Lehrstoff sich immer wieder ins Gedächtnis zu rufen. In wissenschaftlichem Verkehr stand Johannes von Salisbury auch mit Magister Adam (Parvipontanus). Dieser Aristoteliker, den er als „acutissimi virum ingenii" feiert, war zwar nicht sein unmittelbarer Lehrer, regte ihn aber durch wissenschaftlichen Gedankenaustausch vielfach an. Kurze Zeit hatte Johannes von Salisbury auch den Magister Gilbert de la Porrée zum Lehrer der Logik und der Theologie (in logicis et divinis). Ausschließlich Theologie hörte er bei Robertus Pullus und Simon Pexiacensis. In dieser Weise hat Johannes von Salisbury nahezu zwölf Jahre des Lernens und der wissenschaftlichen Schulung verlebt, hat das Gesamtgebiet damaligen profanen und theologischen Wissens kennen gelernt und hatte reichliche Gelegenheit, die hervorragendsten Gelehrten und Lehrer seiner Zeit und

[1] Metal. l. 2, c. 10 (M., P. L. CXCIX 867—869).

deren Methoden nach den Licht- und Schattenseiten zu beobachten. Über die Lehrweise solcher Männer, die er nicht persönlich hörte, sammelte er anderweitig Informationen. So hat er sich von seinen Grammatiklehrern Wilhelm von Conches und Richard Episcopus über die Unterrichtsmethode, welche deren gemeinsamer Lehrer Bernhard von Chartres in der Grammatik einhielt, eingehend berichten lassen und auf Grund dieser Mitteilungen ein anziehendes Bild der Lehrtätigkeit Bernhards mit liebevollem Verständnis gezeichnet[1].

Die reichen Erfahrungen der Lernjahre Johannes' von Salisbury haben sich vor allem zu der methodisch bedeutsamen Überzeugung verdichtet, daß die Dialektik, wenn sie für sich allein betrieben wird, saftlos und unfruchtbar bleibt, daß sie hingegen, in Kontakt mit den andern Disziplinen gebracht, sich außerordentlich fruchtbar und nutzreich erweist. Diese methodische Überzeugung, welche den gesunden Mittelweg zwischen einseitiger Hyperdialektik und ebenso einseitiger Unterschätzung der Dialektik bildet, ist der Kernpunkt der methodologischen Anschauungen und Äußerungen unseres Denkers[2]. In seinen Lern- und Wanderjahren hat Johannes von Salisbury auch die Leistungen früherer Denker und Zeiten zu schätzen gelernt. Namentlich hatte ihm Bernhard von Chartres diese Pietät gegen ältere Philosophen und Theologen in die Seele gesenkt. Johannes von Salisbury zitiert auch einen trefflichen Ausspruch seines hochverehrten Lehrers. Derselbe pflegte zu sagen, daß wir Zwerge sind, die auf den Schultern von Riesen stehen. Wenn wir mehr und weiter sehen als diese, so rührt dies durchaus nicht von größerer Schärfe unserer Sehkraft oder mächtigem Wuchs unseres Körpers her, sondern es hat darin seinen Grund, daß wir durch die Größe der Riesen in die Höhe gehoben werden[3].

---

[1] Metal. l. 1, c. 24 (M., P. L. CXCIX 854—855).

[2] „Expertus itaque sum quod liquido colligi potest, quia sicut dialectica alias expedit disciplinas, sic, si sola fuerit, iacet exsanguis et sterilis, nec ad fructum philosophiae fecundat animam, si aliunde non concipit" (Metal. l. 2, c. 10 [ebd. 869]).

[3] „Dicebat Bernardus Carnutensis nos esse quasi nanos, gigantium humeris insidentes, ut possimus plura eis et remotiora videre, non utique proprii visus acumine aut eminentia corporis, sed quia in altum subvehimur et extollimur magnitudine gigantium" (Metal. l. 3, c. 4 [ebd. 900]).

b) Wesen, Stellung und Zweck der Logik nach der Auffassung Johannes' von Salisbury.

Der 1159 vollendete Metalogicus des Johannes von Salisbury ist eine Schutzschrift der Logik[1] gegenüber einer unter dem Pseudonym Cornificius — Mandonnet sieht hierin den Dichter Gualon[2] — eingeführten Persönlichkeit, welche durch ihre lächerlichen Sophistereien die Logik zur Karikatur gemacht hatte. Johannes von Salisbury will solch kindische Bestrebungen eines wie es scheint auch ethisch niedrig stehenden Sophisten, welche die Logik bloßstellen und verächtlich machen konnten, vor allem dadurch zurückweisen und unschädlich machen, daß er das wirkliche Wesen und die eigentliche Bedeutung der richtigen Logik ins Licht stellt.

Seine Darlegungen über Wesen, Zweck und Funktionen der Logik haben um so höheren Wert, als sie die ausführlichsten einschlägigen Äußerungen des 12. Jahrhunderts vorstellen und als sie besonders unter dem Eindruck und Einfluß des gesamten, in den wichtigsten Teilen erst vor kurzem der Scholastik zugänglich gewordenen aristotelischen Organons geschrieben sind. Wir haben Ausführungen über die Natur und die Bedeutung der Logik aus der Zeit unmittelbar vor Johannes von Salisbury, so z. B. die ungedruckte Einleitung des Kommentars Abälards zur Isagoge des Porphyrius im M 63 Sup. fol. 1r Ambrosiana oder die Einleitung zur Glosse super vocales Porphyrii, welche in der gleichen Handschrift fol. 72 und 73 stehen und eine Überarbeitung der so bedeutsamen Glossulae Abälards zu Porphyrius vorstellen. Aber über diesen und parallelen einleitenden Orientierungen über die logische Wissenschaft wölbt sich noch nicht der erweiterte Horizont der Vertrautheit mit dem ganzen aristotelischen Organon.

In der Begriffsbestimmung der Logik faßt Johannes von Salisbury dieselbe zuerst gemäß der Doppelbedeutung des griechischen λόγος (sermo und ratio) im weiteren Sinne als loquendi et disserendi ars, versteht sich dann aber auch zur Einengung des Begriffes der Logik

---

[1] Logica suscepi patrocinium, Prologus 824. Es ist unrichtig, wenn Harnack (Lehrbuch der Dogmengeschichte III[4] 493) schreibt: „Auch gab es noch immer solche, bei denen die Angriffe auf die wissenschaftlich-dialektische Theologie überhaupt, wie sie von Johannes von Salisbury und Walter von St Viktor ausgegangen waren, nachwirkten.“ Johannes von Salisbury und Walter von St Viktor können nicht auf eine Linie gestellt werden.

[2] Siger de Brabant (Étude critique)[2] 122 f.

auf die Definition: ratio disserendi[1]. Es ist dies die ciceronianische, der ganzen Vor- und Frühscholastik geläufige Definition[2]. Johannes von Salisbury berücksichtigt und erwähnt um so lieber die weitere Fassung der Logik als Sprach- und Denklehre, als er sich über die Bedeutung der Grammatik für ein folgerichtiges, Wahrheit und Irrtum scharf trennendes Denken vollauf klar ist. Gerade durch seine Wertung der Sprachlogik bekundet unser Denker seine Vertiefung in die Eigenart der aristotelischen Logik[3]. In der Grammatik, in der wissenschaftlichen Anleitung zum richtigen Reden und Schreiben, sieht er die Quelle der freien Künste, die Wiege der ganzen Philosophie, überhaupt den Nährboden des ganzen wissenschaftlichen Lebens und Strebens[4].

Nach eingehenden bis zum Schlusse des ersten Buches sich erstreckenden Darlegungen über Fragen und Methoden der Grammatik tritt unser Autor mit dem zweiten Buche in die Bewertung der eigentlichen Logik ein. Er definiert dieselbe also: Logica est ratio disserendi, per quam totius prudentiae agitatio solidatur[5]. Durch diese Aufnahme des Momentes der prudentia in die Definition der Logik wird einer einseitigen Isolierung dieser Disciplin vorgebeugt, der Kontakt derselben mit den andern Wissensgebieten angebahnt und schließlich ihr auch ein ethischer Keim eingesenkt.

Der Ursprung der Logik liegt in dem mit dem entstehenden Wissenschaftsbetriebe sich geltend machenden Bedürfnisse nach einer eigenen Disziplin, welche der wissenschaftlichen Erörterung die Pfade der Wahrheit mit Sicherheit zeigen könnte[6]. Was früher an logischen Anweisungen mehr zerstreut und gelegentlich ausgesprochen und geschrieben wurde, hat Aristoteles, das Haupt der Peripatetiker,

---

[1] „Est itaque logica (ut nominis significatio latissime pateat) loquendi vel disserendi ratio. Contrahitur enim interdum, et dumtaxat circa disserendi rationes vis nominis coarctatur“ (Metal. l. 1, c. 10 (M., P. L. CXCIX 837).

[2] Vgl. L. Baur, Dominicus Gundissalinus etc. 285.

[3] Über Logik und Sprachphilosophie vgl. A. Marty, Untersuchungen zur allgemeinen Grammatik und Sprachphilosophie, Halle a. S. 1908, 25.

[4] „Est enim grammatica scientia recte loquendi, scribendique et origo omnium liberalium disciplinarum. Eadem quoque et totius philosophiae cunabulum, et ut ita dicam, totius litteratorii studii altrix prima“ (Metal. l. 1, c. 13 [M., P. L. CXCIX 840]).

[5] Metal. l. 2, c. 1 (ebd. 857).

[6] „Oportuit enim esse scientiam, quae verum a falso discerneret et doceret, quae ratiocinatio veram teneat semitam disputandi, quae verisimilem et quae ficta sit, et quae debeat esse suspecta: alioquin veritas per ratiocinantis operam non poterat inveniri“ (Metal. l. 2, c. 2 [ebd. 858).

gesammelt und zu einem System zusammengefügt. Mag er die übrigen Wissensgebiete mit andern teilen, die Logik ist sonder Zweifel ausschließlich seine Domäne und seine Schöpfung[1]. Wenngleich die Logik sonach zeitlich später als die andern Wissenszweige entstanden ist, so steht sie doch methodisch am Anfang der philosophischen Disziplinen, da sie das Verständnis der Wort- und Denkformen, ohne welches ein gedeihliches philosophisches Studium nicht möglich ist, vermittelt[2].

Für die Umgrenzung des Arbeitsgebietes der Logik genügt ihm, obgleich er in der Haupteinteilung der Philosophie den platonisch-stoischen Einteilungstypus beibehält, die Gliederung in Dialektik und Rhetorik nicht mehr. Im Angesichte des ganzen aristotelischen Organons teilt er die Logik in demonstrativa, probabilis, sophistica ab. Damit ist der Schwerpunkt der Logik auf die „Logica nova", auf die soeben der Scholastik im lateinischen Sprachgewande dargebotenen Analytiken (Syllogismus im allgemeinen und beweisender Schluß), Topik (Wahrscheinlichkeitsschluß) und Elenchik (sophistischer Schluß), verlegt. Die Demonstration, so führt Johannes von Salisbury weiter aus, ist das streng wissenschaftliche Verfahren, es operiert mit Denknotwendigkeit und braucht nicht auf die Stimmung und Meinung der Leser bzw. Zuhörer zu rechnen. In dieser ehernen Konsequenz und unerbittlichen Stringenz zeigt sich die volle Majestät des philosophischen Unterrichts. Die logica probabilis, welche mit dem Wahrscheinlichkeitsschluß operiert, stützt sich auf Sätze, welche allen Menschen oder der Mehrzahl oder doch den Denkenden als richtig erscheinen[3], das Schließen vollzieht sich hier mit Prämissen, denen

---

[1] „Deinde Aristoteles artis regulas deprehendit et tradidit. Hic est Peripateticorum princeps, quem ars ista praecipuum laudat auctorem, et qui alias disciplinas communes habet cum auctoribus suis, sed hanc suo iure vindicans, a possessione illius exclusit ceteros" (Metal. l. 2, c. 2 [ebd. 859]). Johannes von Salisbury spricht hier sachlich dasselbe Werturteil über die aristotelische Logik aus, das wir auch bei Neueren, z. B. C. Prantl (Geschichte der Logik im Abendlande I, Leipzig 1885, 87), Trendelenburg (Elementa logices Aristoteleae[8] [1878] 87) u. a. lesen.

[2] „Aliis philosophicis disciplinis posterior tempore, sed ordine prima. Inchoantibus enim philosophiam, praelegenda est eo quod vocum et intellectuum interpres est, sine quibus nullus philosophiae articulus recte procedit in lucem" (Metal. l. 2, c. 3 [M., P. L. CXCIX 859]).

[3] „Divisit eam Plato in dialecticam et rhetoricam; sed qui efficaciam eius altius metiuntur, ei plura attribuunt. Siquidem ei demonstrativa, probabilis, sophistica subiciuntur, videlicet demonstrativa a disciplinalibus viget principiis, et

Wahrscheinlichkeitswert zukommt. Die logica probabilis schließt Dialektik (im engeren Sinne) und Rhetorik in sich. Die Sophistik behandelt die Schein- und Trugbilder des beweisenden Schlusses und des Wahrscheinlichkeitsschlusses[1].

Die Logik wird unter einem andern Gesichtspunkte in eine scientia et scientia iudicandi eingeteilt. Außerdem sagt man mit Recht, daß die Logik sich ganz in Einteilungen, Definitionen und Folgerungen bewegt[2]. Hieraus läßt sich die Stellung der Logik im Wissenschaftsorganismus, ihre Bedeutung für das wissenschaftliche Arbeiten feststellen. Die zwischen der Stoa und den Peripatetikern entstandene und auch späterhin lebhaft erörterte Streitfrage, ob die Logik bloß *ὄργανον*, Mittel des philosophischen Forschens, bloße Methodenlehre, oder ob sie auch *μέρος*, ein wirklicher Bestandteil des philosophischen Systems ist[3], diese Kontroverse wird von Johannes von Salisbury nicht eigens berührt und erwähnt. Er spricht sofort mit Nachdruck der logischen Wissenschaft beide Prädikate zu. Die Logik ist nach ihm durch ein doppeltes Privileg ausgezeichnet. Sie ist einerseits ein Hauptteil, ein hervorragendes Glied der Gesamtphilosophie, und anderseits übt sie die Funktionen eines den ganzen philosophischen Organismus machtvoll beeinflussenden Werkzeuges aus[4].

Bei letzterem Gesichtspunkt, bei der Bedeutung der Logik als Methodenlehre verweilt nun unser Autor etwas ausführlicher. Der Physiker und der Ethiker können kein regelrechtes wissenschaftliches Verfahren einschlagen, außer durch einen der Logik entsprechenden Beweis- und Gedankengang. Ihre richtigen Definitionen und Einleitungen verdanken sie der Logik. Ohne diese Orientierung an der

---

ad eorum consecutiva progreditur: necessitate gaudet, et quid cui videatur, dum tamen ita esse oporteat, non multum attendit. Decet hoc philosophicam recte docentium maiestatem, quae suo, citra auditorum assensum, roboratur arbitrio. Probabilis autem versatur in his, quae videntur omnibus, aut pluribus, aut sapientibus: et his, vel omnibus, vel pluribus, vel maxime notis et probabilibus, aut consecutivis eorum" (Metal. l. 2, c. 4 [M., P. L. CXCIX 859]). Vgl. zu dieser Begriffsbestimmung der Probabilia den aristotelischen Text: *Ἔνδοξα δὲ τὰ δοκοῦντα πᾶσι ἢ τοῖς πλείστοις ἢ τοῖς μάλιστα γνωριμένοις καὶ ἐνδόξοις* (Topica 1, 1 (100 b 1).

[1] Metal. l. 2, c. 3 [M., P. L. CXCIX 860]).

[2] „Communiter logicam diviserunt auctores in scientiam inveniendi et scientiam iudicandi; eamdemque totam in divisionibus, definitionibus collectionibusque versari docuerunt" (Metal. l. 2, c. 5 [ebd. 860]).

[3] Vgl. L. Baur, Dominicus Gundissalinus etc. 287 ff.

[4] „Inter caeteras itaque philosophiae partes, privilegio duplici insignita est: quia et principalis membri decoratur honore, et in toto philosophiae corpore, efficacis instrumenti exercet officium" (Metal. l. 2, c. 5 [M., P. L. CXCIX 861]).

Logik sind die Wahrheitsergebnisse der andern Disziplinen mehr Zufall als strenge Wissenschaft[1]. Er deutet auch den Namen der Logik als Rationalis (sc. philosophia) im Sinne der Methodenlehre. Wenn jemand auch die ratio im psychologischen Sinne, d. h. die Denkkraft, in hochentwickeltem Maße besitzt, so wird er doch in der Philosophie auf viele Hindernisse stoßen, wenn er nicht die ratio im logischen Sinne, d. h. die Methode, innehält und einhält[2]. Johannes von Salisbury definiert die Methode als ratio compendiaria, propositi pariens et expediens facultatem. Johannes von Salisbury betont demgemäß, wie es Aristoteles getan und wie es auch neuere Logiker, z. B. Chr. Sigwart, W. Wundt, B. Erdmann u. a., tun, die Stellung und Bedeutung der Logik als Methodenlehre[3].

Dadurch, daß er solchen Nachdruck auf die Logik als Methodenlehre, also auf ihre Bedeutung für die andern Wissenszweige legt, gewinnt unser Autor eine feste Position, um gegen eine Isolierung und Übertreibung der Dialektik Stellung nehmen zu können. Er wendet sich in zwei scharfen Kapiteln gegen die „magniloqui ventilatores“, gegen solche, die in ungemessener und überspannter Weise Dialektik treiben und durch ihr schrankenloses Zungendreschen und Wortklauben die wahre Logik diskreditieren[4]. Aristoteles wäre der erste, der solche Hyperdialektiker zurückweisen und bekämpfen würde.

Die Dialektik darf sich nicht auf sich allein stellen, nicht Selbstzweck werden, sie muß mit den andern Disziplinen Fühlung haben, sonst verliert sie alle Inhaltlichkeit und wird nutzlos[5]. Wie das Schwert des Herkules in der Hand eines Pygmäen oder Zwerges machtlos ist und wie das gleiche Schwert in der Faust eines Achilles oder Hektor gleich einem Blitze alles niederschlägt, so ist auch die

---

[1] „Physicus enim, et ethicus, in suis assertionibus non procedunt, nisi probationibus a logico mutuatis. Nemo eorum recte definit aut dividit, nisi eis artis suae logicus gratiam faciat: alioquin successus eorum, non scientia, sed casus promovet“ (ebd.).

[2] „Rationalis enim est, ut constet ex nomine, quis ei sit in philosophia processus, qui rationis expers est: licet enim quis perspicacem habeat rationem, animae virtutem dico, in philosophiae tamen negotiis ad multa subsistit offendicula, si non habeat rationem propositi faciendi: quae quidem est methodus, id est ratio compendiaria, propositi pariens et expediens facultatem“ (ebd.). Zum Begriffe von methodus vgl. noch Metal. l. 1, c. 11 [ebd. 838]).

[3] Vgl. J. Geyser, Grundlagen der Logik und Erkenntnislehre, Münster 1909, 5.

[4] Metal. l. 2, c. 7 8 (ebd. 864—866).

[5] „Quod inefficax est dialectica, si aliarum disciplinarum destituatur subsidio“ (Metal. l. 2, c. 9 [ebd. 866]).

Dialektik, wenn sie der Wucht der andern Wissenschaften entbehrt, armselig und fast unnütz, während sie, in die kräftige Hand der übrigen Disziplinen gelegt, im stande ist, alle Falschheit und Täuschung zu vernichten. Zum mindesten ist sie dann befähigt, über alle Dinge mit Wahrscheinlichkeitserkenntnissen zu disputieren [1]. Und auch letzteres ist als namhafter Erfolg zu bezeichnen. Johannes von Salisbury bringt in mehreren Kapiteln seine hohe Bewertung der scientia probabilium, der Dialektik im engeren Sinne zum Ausdruck [2]. Die Dialektik betätigt sich im Forschen und Untersuchen, sie ist dialectica inquisitiva und findet dadurch den Weg zu den Prinzipien, auf denen ein methodisches Verfahren ruht. Denn Suchen und Forschen ist eben als Erfolg das Finden beschieden, die Frucht der Wissenschaft winkt eben nur dem, der zu suchen und zu fragen sich müht [3]. Die Dialektik ist um so wertvoller, als das Gebiet der strenge Notwendigkeit heischenden Demonstration doch ein ziemlich eingegrenztes ist und außerdem viele Schwierigkeiten in sich schließt. Das durch Demonstration erreichbare Wissen erstrebt derjenige vergeblich, der sich nicht im Reiche des Wahrscheinlichen gründlich umgesehen hat [4]. Aus voller Überzeugung spricht schließlich unser Autor den Satz aus: Keine der freien Künste ist nützlicher als gerade diese Dialektik, denn von ihr aus dringt man leicht und erfolgreich in alle Gebiete philosophischen Wissens ein; zu jeder Wissenschaft ist der vorbereitet und gerüstet, der über das Probable sich klar geworden ist [5]. Die Ausführungen Johannes' von Salisbury über

---

[1] „Nam sicut gladius Herculis in manu Pygmaei, aut pumilionis, inefficax est; et idem in manu Achillis aut Hectoris, ad modum fulminis universa prosternit; sic dialectica, si aliarum disciplinarum vigore destituatur, quodammodo manca est aut inutilis fere. Si aliarum robore vigeat, potens est omnem destruere falsitatem; et, ut minimum ei ascribam, sufficit de omnibus probabiliter disputare" (Metal. l. 2, c. 9 [M., P. L. CXCIX 866]).

[2] Metal. l. 2, c. 11—16 (ebd. 869—874).

[3] „Cum autem dialectica inquisitiva est, ad omnium methodorum principia viam habet; siquidem ars quaelibet suas habet methodos, quas nos figuraliter adviationes vel aditus possumus interpretari, et inquisitioni succedit inventio, nec apprehendit scientiae fructum, cui quaerendi displicet studium" (Metal. l. 2, c. 13 [ebd. 870]).

[4] „Itaque ad demonstrandi scientiam non aspiret, cui probabilia nota non fuerint" (Metal. l. 2, c. 13 [ebd. 871].

[5] „Quocirca nullam liberalium disciplinarum utiliorem esse crediderim, quam istam, a qua in omnes philosophiae partes facilis et felix est processus; ad nullam enim scientiam invenitur infirmus, cui probabilia innotescunt" (Metal. l. 2, c. 15 [ebd. 873]).

die Dialektik klingen in einem begeisterten Hinweis auf Aristoteles aus. Alle, welche ruhmreich das Banner dieser triumphierenden dialektischen Kunst hochgehalten haben, ein Apulejus, Cicero, Porphyrius, Boethius, Augustinus, um von Eudemus, Alexander (Aphrodisias), Theophrastus und den andern Aristotoleserklärern zu schweigen, sie alle rühmen sich damit, ehrfurchtsvoll den Spuren des Aristoteles zu folgen. Diesem kommt deshalb mit Auszeichnung der allen gemeinsame Name des Philosophen als Eigenname zu. Er wird der philosophus κατ' ἐξοχήν genannt[1].

c) Johannes von Salisburys Einführung in das aristotelische Organon.

Die Ausführungen des Johannes von Salisbury über Wesen, Stellung und Zweck der Logik in den zwei ersten Büchern seines Metalogicus sind unter dem Eindrucke und Einflusse eines tieferen Einblickes in das ganze aristotelische Organon geschrieben und sind zugleich der Unterbau für die eingehende und sachkundige Würdigung der einzelnen logischen Schriften des Aristoteles, welche den Hauptinhalt des dritten und vierten Buches dieser Verteidigungsschrift der Logik bilden. Wir sind schon in seiner allgemeinen Betrachtung der Logik Zeuge der Aristotelesbegeisterung unseres Scholastikers gewesen. Johannes von Salisbury bekundet überall eine hohe Wertschätzung des Stagiriten. Die Sonne schien vom Himmel gefallen zu sein, so äußert er sich an einer Stelle des Policraticus, als Plato, der Fürst der Philosophen, aus dieser Welt schied. All diejenigen, die durch ihr philosophisches Streben dem Thron der Weisheit, auf dem er so lange geherrscht, nahestanden, sind in Klagen darüber ausgebrochen, daß die Leuchte der Welt ausgelöscht sei. Als nun sein Schüler Aristoteles, ein Denker von ausgezeichneter Fähigkeit, Plato zwar an Beredsamkeit nicht gleich, aber vielen leichthin überlegen, den Lehrstuhl seines Meisters bestieg, da leuchtete er hell auf wie ein Morgengestirn und erhellte durch seine philosophischen Lehren wie mit

---

[1] „Aristoteles, Apuleius, Cicero, Porphyrius, Boetius, Augustinus, ut Eudemum, Alexandrum, Theophrastum, et alios expositores taceam (quorum tamen celebris gloria est), veluti triumphatricis, inter alias grandi praeconio erexere vexillum. Sed cum singuli suis meritis splendeant, omnes se Aristotelis adorare vestigia gloriantur, adeo quidem ut commune omnium philosophorum nomen praeeminentia quadam sibi proprium fecerit. Nam et antonomatice, id est excellenter, philosophus appellatur" (Metal. l. 2, c. 16 [ebd. 873]). Denselben Gedanken über den Namen „philosophus" spricht Johannes von Salisbury noch aus: Metal. l. 4, c. 7 (ebd. 920); Policrat. l. 7, c. 6, ed. Webb II 112; Entheticus de dogm. philos. v. 827 828 (M., P. L. CXCIX 983).

vielen Strahlen der Weisheit den Erdball, er verscheuchte vor dem Geistesauge die Finsternis und befähigte den Menschengeist zum Schauen der Wahrheit[1].

Zu einer eingehenden Besprechung und Bewertung der einzelnen logischen Schriften, vor allem der vor kurzem bekannt gewordenen Analytiken, Topik und Elenchik, sieht sich Johannes von Salisbury vor allem deswegen veranlaßt, weil kurzsichtige Zeitgenossen unberechtigte Kritik an der aristotelischen Logik übten. Einige betrachten, wie er berichtet, die Logik für ein unnützes Buch, wieder andere nörgeln an den Kategorien. Deshalb ist ein längeres Verweilen bei diesen Büchern angezeigt. Auch an der Elenchik sind Ausstellungen gemacht worden[2]. Wenn nun Johannes von Salisbury für die aristotelische Logik in die Schranken tritt, so will er keineswegs alles, was Aristoteles geschrieben, als unumstößliche Wahrheit betrachtet wissen. Den mannigfachen Irrtümern dieses Philosophen, die namentlich in seinen Anschauungen über das Verhältnis Gottes zur Welt sich bekunden, steht er keineswegs blind gegenüber. Aber diese Irrungen liegen nicht auf dem Gebiete der Logik. Wenngleich der Stagirite auf andern Gebieten geirrt hat, in der Logik besitzt er souveräne Bedeutung. Für die Einweihung der Jugend in die ernsten Probleme der Philosophie kommt eben Aristoteles nicht als Lehrer der Sitten, sondern als Meister der dialektischen Schulung in Frage. Die Kenntnis der logischen Schriften des Boethius reicht nicht mehr aus. Um das Wissen derer, die sich auf das Studium des Boethius in der Logik beschränken, steht es mitunter recht kläglich[3].

---

[1] „Sol e coelo visus est cecidisse, qua die philosophorum princeps Plato rebus excessit humanis, et quasi lucernam mundi extinctam defleverunt, qui ad thronum sapientiae, cui ille diu praesederat, sua arbitrabantur studia ferenda (bei M., P. L. CXCIX 647 praeferenda). Sed cum ei Aristoteles discipulus, vir excellentis ingenii, et Platoni non impar eloquio sed multos facile superans, in docendi officium successisset, quasi matutinum sidus effulsit hominibus, et quibusdam multiplicis philosophiae praeceptis, velut variis sapientiae radiis illustravit orbem, et tanquam oculorum detensa caligine, ad contuendam veritatis speciem, mentes hominum reparavit" (Policrat. l. 7, c. 6, ed. Webb II 111 f).

[2] „Satis ergo mirari non possum, quid mentis habeant (si quid tamen habent), qui haec Aristotelis opera carpunt. . . . Quidam auditores magistri Roberti de Meliduno, librum hunc (sc. Topica) fere inutilem esse calumniantur. Alii detrahunt categoriis. . . . Elenchis tamen, sed inepte, opponitur, quod versus habent poeticos" (Metal. l. 4, c. 24 [M., P. L. CXCIX 930]).

[3] „Palam est omnibus, usque ad miserationem, imperfectio illorum, qui in solo Boetio tempus et rem consumpserunt, ut fere nihil sciant. Nec tamen Ari-

Von derlei Erwägungen geleitet, tritt Johannes von Salisbury in die Analyse, Charakterisierung und nötigenfalls auch Apologie der einzelnen Teile des Organons ein. Wir haben hier die ausführlichste Darstellung und Würdigung der ganzen aristotelischen Logik aus dem 12. Jahrhundert vor uns. Was die „Logica nova", die der Scholastik gegen Mitte des 12. Jahrhunderts bekanntgewordenen Hauptteile der aristotelischen Logik für das geistige Leben des Abendlandes bedeuteten, das hat hier die gewandte Feder eines sachkundigen Zeitgenossen niedergeschrieben. Johannes von Salisbury versenkt sich in die Gedankengänge des philosophus, sucht die Bedeutung der einzelnen Partien des Organons ins Licht zu rücken und nimmt auch auf Anschauungen scholastischer Logiker, wie eines Wilhelm von Champeaux, Bernhard von Chartres, Peter Abälard, Parvipontanus, Rücksicht.

Seine Analyse des Organons eröffnet er mit einer Abhandlung darüber, wie man den Porphyrius und andere Autoren lesen soll. Er gibt recht vernünftige Interpretationsgrundsätze an. Vor allem dringt er darauf, daß der Wortlaut mit Ruhe und Vernunft zu prüfen sei und nicht wie ein Sklave so lange gepreßt und gefoltert werden dürfe, bis etwas herauskommt, was nicht darin steht. Kommen schwierige Stellen, so soll man sich nicht daran stoßen, sondern ruhig weiterlesen. Durch spätere klarere Stellen wird schon Licht in die dunkeln Stellen gebracht. Die Autoren kommentieren sich gegenseitig [1].

Die Anfänge des logischen Unterrichts sind in den Kategorien des Aristoteles gegeben. Diese handeln von den Begriffen bzw. deren sprachlichen Zeichen, welche gleichsam die Buchstaben des Denkens sind. Deshalb ist diese aristotelische Schrift „liber elementarius" [2]. Als besonders wertvoll erscheinen unserem Autor die ein-

---

stotelem ubique plane aut sensisse, aut dixisse protestor, ut sacrosanctum sit, quidquid scripsit. Nam in pluribus obtinente ratione et auctoritate fidei, convincitur errasse.... Verum in logica parem habuisse non legitur. Unde sic accipiendus est, ut ad promovendos iuvenes ad gravioris philosophiae instituta doctor sit, non morum, sed disceptationum" (Metal. l. 4, c. 27 [ebd. 932]).

[1] „Littera enim suaviter excutienda est et non more captivorum acerbe torquenda, donec restituat quod non accepit.... Si quid autem, non modo in Porphyrio, sed in quavis scripturarum intellectu difficilius occurrit, non statim deterreat legentem aut audientem, sed praecedat; quia se invicem interpretantur auctores, et singulae scripturae vicissim sunt indices aliarum, unde legentem plurima, aut nulla, aut paucissima latent" (Metal. l. 3, c. 1 [ebd. 891—892]).

[2] „Categoriarum liber Aristotelis elementarius est et accedentis ad logicam quodammodo infantiam excipit" (Metal. l. 3, c. 2 [ebd. 892]).

gangs der Kategorien stehenden Ausführungen über äquivoke, univoke und denominative Begriffe, da deren Kenntnis für Definition, Einteilung und Folgerung notwendig ist. Überhaupt ist nicht leicht etwas der Wissenschaft und dem Sieg im wissenschaftlichen Streite mehr dienlich als die klare Auseinandersetzung mehrdeutiger Begriffe und Wörter [1]. Die nächste aristotelische Schrift Perihermeneias handelt von den Sätzen und wird, weil die Sätze gleichsam die Silben des Denkens vorstellen, als „liber syllabicus" bezeichnet [2]. Die Kategorien und Perihermeneias sind nur eine vorbereitende Einführung in die Logik, sind artes praeparatoriae, sind mehr ad artem als de arte [3]. Die eigentliche Substanz, der Körper der Logik besteht in der Kenntnis der Topik, der beiden Analytiken und Elenchen [4]. Damit verlegt Johannes von Salisbury das eigentliche Schwergewicht der Logik auf die „Logica nova" und bringt damit die eminente Tragweite dieses neuerschlossenen aristotelischen Schrifttums zum Ausdruck. Wenn man diese Teile der Logik, bemerkt er, gründlich theoretisch innehat und auch praktisch eingeübt hat, dann stehen der inventio und dem iudicium reiche Hilfsmittel zur Verfügung [5]. Namentlich betont er die Notwendigkeit und Nützlichkeit der Topik. Dieselbe steht zwar zunächst im Dienste der inventio, ist aber auch für das iudicium belangreich. Diese acht Bücher der Topik bieten keine derartigen sachlichen und sprachlichen Schwierigkeiten, daß sie den Studierenden nicht verständlich wären, und gewähren einen solch hohen Nutzen, daß sich eine Kenntnis derselben ganz besonders lohnen dürfte [6]. Die Dar-

---

[1] „Praemittit autem de aequivocis, universis et denominativis, quoniam eorum notitia definienti, dividenti et colligenti plurimum necessaria est" (Metal. l. 3, c. 2 [M., P. L. CXCIX 892]). „Nihil enim utilius ad scientiam aut victoriam, distinctione eorum, quae multipliciter proferuntur" (Metal. l. 3, c. 3 [ebd. 898]). Zur Beurteilung der aristotelischen Lehre von den Äquivokationen vgl. A. Marty, Untersuchungen zur Grundlegung der allgemeinen Grammatik und Sprachphilosophie, Halle 1908, 68 502 ff.

[2] Metal. l. 3, c. 4 (ebd. 899 f). [3] Metal. l. 3, c. 5 (ebd. 902).

[4] „Ipsum itaque quodammodo corpus artis deductis praeparatitiis, principaliter consistit in tribus, scilicet topicorum, analyticorum, elenchorumque notitia" (Metal. l. 3, c. 5 [ebd.].

[5] „His enim perfecte cognitis et habitu eorum per usum et exercitium roboratis, inventionis et iudicii copia suffragabitur in omni facultate, tam demonstratori quam dialectico et sophistae" (Metal. l. 3, c. 5 [ebd.]).

[6] „Neque enim sermonum et rerum tanta est difficultas, ut a studiosis non possit intelligi, et utilitas tanta est, ut prae ceteris expediat hunc agnosci" (Metal. l. 3, c. 5 [ebd.]).

legungen der aristotelischen Topik sind sowohl durch ihre theoretischen Regeln und Anweisungen wie auch durch das Material an praktischen Beispielen nicht bloß für die Dialektik, sondern für nahezu alle Disziplinen von hohem Werte[1]. Johannes von Salisbury gibt eine Zergliederung aller acht Bücher der Topik und verweilt mit besonderer Hingabe beim achten Buche. Was gerade dieses achte Buch für die Ausgestaltung einer regelrechten Disputationsmethode und auch für die Ausprägung und Festlegung der scholastischen Lehr- und Darstellungsmethode bedeutet hat, darüber haben wir schon an zwei andern Stellen Johannes von Salisbury als Hauptzeugen abgehört. Mit dieser eingehenden Erörterung über die Topik sind die sechs letzten Kapitel (c. 5—10), mehr als die Hälfte vom dritten Buche des Metalogicus, angefüllt.

Das vierte Buch rühmt zunächst die Analytica priora wegen der daselbst gebotenen Theorie und Technik des Syllogismus, wobei die Bedeutung der Lehre von den modi des Syllogismus auch für die Erklärung der Heiligen Schrift hervorgehoben wird[2]. Die Analytica posteriora sind nach dem Urteil Johanns von Salisbury ein schweres Buch, kein Buch für jedermann[3]. Diese schwere Verständlichkeit liegt teils in inhaltlichen und sprachlichen Momenten teils auch in der Textüberlieferung begründet. Das Thema der Analytica posteriora ist der beweisende Schluß, das streng wissenschaftliche Beweisverfahren. In prägnanter Darstellung entwickelt und würdigt Johannes von Salisbury die aristotelische Lehre von der Natur und Aufgabe der demonstratio (*ἀπόδειξις*) und hebt als das wesentlichste Moment des wissenschaftlichen Beweises hervor, daß er von allgemeinen, notwendigen und unvermittelten Wahrheiten oder Prinzipien ausgeht[4]. Die Erörterung der Frage, wie wir zur Erkenntnis dieser Prinzipien des Wissens gelangen, führt unsern Autor dazu, an der Hand des Aristoteles die Induktion als den Weg zu dieser

---

[1] „Singula verba eius, tam in regulis quam in exemplis, non modo ad dialecticam, sed fere ad omnes proficiunt disciplinas" (Metal. l. 3, c. 5 [ebd. 903]).

[2] Metal. l. 4, c. 3 (ebd. 917 f).

[3] „Posteriorum vero analyticorum subtilis quidem scientia est et paucis ingeniis pervia" (Metal. l. 4, c. 6 [ebd. 919]).

[4] Metal. l. 4, c. 8 (ebd. 920 f): „De officio demonstrativae. . . . Non utique omnis scientia demonstrativa est, sed illa dumtaxat, quae ex veris et primis est et immediatis" (*Ἀνάγκη τὴν ἀποδεικτικὴν ἐπιστήμην ἐξ ἀληθῶν τ' εἶναι καὶ πρώτων καὶ ἀμέσων καὶ γνωριμωτέρων καὶ προτέρων καὶ αἰτίων τοῦ συμπεράσματος;* Anal. post. 1, 2 [71 b 20]). Vgl. W. Andres, Die Prinzipien des Wissens nach Aristoteles, Breslau 1905, 15 ff.

Erkenntnis zu behandeln und die Entwicklungsstufen dieser Induktion: sinnliche Wahrnehmung, Erinnerung und Erfahrung, zu besprechen[1]. Im Anschluß hieran entwirft Johannes von Salisbury seine Grundzüge der Psychologie, welche „das Ineinandergreifen niederer und höherer Erkenntnisfunktionen zu begreifen suchen" und einen Ansatz zu einer genetisch-psychologischen Betrachtungsweise bedeuten[2]. Nach diesem bedeutungsvollen psychologischen Intermezzo nimmt er die Würdigung des aristotelischen Organons wieder auf und widmet noch der Sophistik zwei Kapitel[3]. Es ist die Kenntnis der Sophistik und der Sophismen für den Wissenschaftsbetrieb bedeutsam, um Irrgänge und Täuschungen zu vermeiden und zu bekämpfen. Freilich ist ernsthaft vor den schlimmen Einflüssen einer übertriebenen Beschäftigung mit der Sophistik zu warnen. Die Parole ist hier: veritas, non verbositas.

§ 3. Alanus de Insulis und Nikolaus von Amiens.

a) Kritische Voruntersuchungen. Die „Ars catholicae fidei" ist ein Werk des Nikolaus von Amiens.

Im Zusammenhang mit der Schule von Chartres und besonders auch mit Gilbert de la Porrée wird Alanus de Insulis († ca 1203) genannt und behandelt[4]. Seine Hinneigung zu Plato, der huma-

---

[1] „Communes enim conceptiones a singulorum inductione fidem sortiuntur" (Metal. l. 4, c. 8 [M., P. L. CXCIX 921]). Vgl. Consbruch, Ἐπαγωγή und Theorie der Induktion bei Aristoteles, im Archiv für Geschichte der Philosophie V (1892) 315 ff; D. Mercier, Logique[5], Louvain 1909, 291 ff.

[2] Vgl. Siebeck im Archiv für Geschichte der Philosophie I (1886) 518 ff, und Cl. Bäumker, Die europäische Philosophie des Mittelalters, in der Kultur der Gegenwart I 5, 311.

[3] Metal. l. 4, c. 22 u. 23 (M., P. L. CXCIX 929 f).

[4] Überweg-Heinze (Grundriß der Geschichte der Philosophie II[9] 220 ff) und Cl. Bäumker (a. a. O. 327) reihen Alanus an die Schule von Chartres. M. de Wulf (Histoire de la philosophie médiévale[2] 222 ff) und J. A. Endres (Geschichte der mittelalterlichen Philosophie 69—72) behandeln ihn zusammen mit Johannes von Salisbury, der auch ein Vertreter der Schule von Chartres ist. Über Alanus vgl. an neuerer Literatur: M. Baumgartner, Die Philosophie des Alanus de Insulis, Münster 1896; P. Braun, Essai sur la philosophie d'Alain de Lille, in der Revue des sciences ecclésiastiques 1897—1899; die Artikel über Alanus de Insulis von G. v. Hertling in Wetzer u. Weltes Kirchenlexikon I[2] 395 f, von S. Deutsch in Herzogs Real-Enzyklopädie I[3] 283—286, von W. Turner in The catholic Encyclopedia I 244 f, von P. Braun im Dictionnaire de théologie catholique I 656—658; M. de Wulf, Histoire de la philosophie en Belgique, Bruxelles et Paris 1910, 36—40. Zur Literatur- und Textkritik des Alanus haben

nistische Zug, der aus einem Gutteil seines Schrifttums uns entgegenweht, besonders auch doktrinelle und methodische Eigentümlichkeiten geben uns ein Recht, Alanus an die Schule von Chartres und an Gilbert de la Porrée anzureihen.

Die Bedeutung des Alanus de Insulis, der mit Albert d. Gr. die Ehrentitel Magnus und Doctor universalis teilen durfte, für die Geschichte der scholastischen Methode wird sich erst dann umschreiben lassen, wenn zuvor durch eine literarhistorische Voruntersuchung der Umfang seiner echten für unsere Zwecke hauptsächlich in Betracht kommenden Schriften festgestellt ist. Diese kritische Voruntersuchung dürfte um so mehr angezeigt sein, als noch in allerneuester Zeit der literarische Nachlaß unseres Scholastikers Gegenstand mehrfacher Verwechslungen und Unklarheiten ist[1]. Die Schriften des Alanus tragen das Gepräge eines vielseitig gebildeten Autors, der die Erfahrungen der praktischen Theologie mit einem achtenswerten Maß spekulativer Denkkraft in sich eint, der in der nüchternen Ausdrucksweise streng wissenschaftlicher Gedankengänge sich ebenso wie in phantasievoller poetischer Darstellungsform heimisch fühlt. Aus der Feder des Alanus ist ja das berühmteste und glänzendste allegorische Poem des Mittelalters[2], der „Anticlaudianus", geflossen.

Die Ausgabe der Werke des Alanus de Insulis bei Migne (P. L. CCX), welche die früheren Editionen einzelner seiner Werke durch Karl de Visch, Pez und Mingarelli zusammenfaßt, bietet einen ziemlich verwahrlosten Text[3], enthält Schriften, deren Echtheit angezweifelt wird, gibt auch die echten Werke in teilweise recht fragmentarischer und unvollständiger Weise wieder und druckt schließlich auch mehrere Opera nicht ab, die Alanus zugehören oder doch mit großer Wahrscheinlichkeit ihm zugeschrieben werden.

---

wertvolle Beiträge geliefert: B. Hauréau in Mémoires sur la vie d'Alain de Lille (Mém. acad. inscript. et belles lettres t. 32) und an mehreren Stellen seiner Notices et extraits de quelques manuscrits de la Bibliothèque nationale t. I—VI, Paris 1890—1893, sowie besonders Cl. Bäumker, Handschriftliches zu den Werken des Alanus, Fulda 1894.

[1] Im Kirchlichen Handlexikon verwechselt St. Schindele die „Regulae de s. theologia" mit der „Ars catholicae fidei" (I 104): „Regulae de s. theologia interessant wegen der mathematisch-deduktiven Methode" (aus wenigen allgemeinen Sätzen wird alles abgeleitet).

[2] K. Voßler, Die Göttliche Komödie 2, 1, Heidelberg 1908, 795.

[3] Wertvolle Textverbesserungen, wodurch die Dunkelheit vieler Alanusstellen beseitigt ist, gibt auf Grund verlässiger Handschriften aus Laon, Lilienfeld, Bern Bäumker, Handschriftliches zu den Werken des Alanus.

Nicht ediert sind bei Migne der im Cod. lat. 3238 (s. XIII) der Pariser Nationalbibliothek erhaltene kleine Traktat De virtutibus et vitiis [1], der größte Teil seiner Sermones [2], ein Alanus zugeschriebenes Carmen apocalypticum, das von Bäumker abgedruckt worden ist. Dieses Gedicht ist durch seine Charakteristik antiker Autoren interessant [3]. Mehr oder minder unvollständig sind bei Migne veröffentlicht die „Summa de arte praedicatoria" [4] und der Poenitentiarius. Letzteres Werk, eine umfassendere kanonistisch-pastoraltheologische Arbeit, ist nur in einem Auszuge bei Karl de Visch bzw. Migne abgedruckt [5]. Unter die eigentlichen Kanonisten reiht sich Alanus de Insulis ein, wenn er der Verfasser der ihm zugeschriebenen „Compilatio" ist [6]. Die „Regulae de sacra theologia" sind auch in am Schluß verkürzter Form bei Migne publiziert [7]. Zu den in ihrer Echtheit angezweifelten Werken des Alanus zählen vor allem das polemisch-apologetische Werk „De fide catholica contra haereticos" und die Schrift „De arte catholicae fidei". Da letztere Arbeit neben den „Regulae de sacra theologia" die in methodischer Hinsicht interessanteste und einflußreichste Leistung des Alanus vorstellt, so wird eine Untersuchung der Echtheitsfrage nicht umgangen werden können. Diese kritischen Voruntersuchungen werden vor allem die handschriftliche Überlieferung der beiden strittigen Schriften heranziehen

---

[1] Vgl. M. Baumgartner, Die Philosophie des Alanus de Insulis 4.

[2] Vgl. Lecoy de la Marche, La chaire française au moyen âge [2], Paris 1886, 152 ff. Eine schöne Handschrift der Sermones de tempore des Alanus ist Clm 7953 (s. XII) aus Kaisheim. Andere Handschriften nennt Baumgartner a. a. O. 4 A. 5. Nach Hauréau (Notices et extraits etc. III 312) sind fast alle Sermones des Alanus seinen Herausgebern unbekannt geblieben.

[3] Bäumker, Handschriftliches zu den Werken des Alanus 38—41.

[4] Hauréau a. a. O. III 274. Er verweist auf den vollständigen Text der Ars praedicandi in den Codd. lat. 14886, 14925 und Nouv. acqu. 335 der Bibliothèque nationale.

[5] Bäumker a. a. O. 18—22. Hauréau a. a. O. I 242. Zu den bei Bäumker und Hauréau genannten Handschriften siehe noch Cod. 84 der Bibliothek von Charleville und Clm 4616 (s. XII—XIII). Letztere Handschrift enthält fol. 1—96^r die Schrift „De arte praedicandi" und von fol. 96^r an: „Magistri Alani liber, qui corrector vocatur et medicus" (= Poenitentiarius).

[6] J. Fr. v. Schulte, Die Kompilationen Gilberts und Alanus', in den Sitzungsberichten der Wiener Akademie der Wissensch., philos.-histor. Kl. LXV 595—698. Bäumker (a. a. O. 21) trägt Bedenken, den Kanonisten Alanus ohne weiteres mit dem Scholastiker zu identifizieren. Dasselbe tut N. Paulus in der Zeitschrift für kathol. Theologie 1910, 439.

[7] Bäumker a. a. O. 17.

müssen. Auch die ältesten in Betracht kommenden Bibliothekskataloge werden eingesehen werden müssen. Die Feststellung der handschriftlichen Überlieferung wird auch auf die in ihrer Echtheit nicht angezweifelten „Regulae de sacra theologia" des Alanus mit Nutzen ausgedehnt werden können, da die Handschriften über die methodische Eigenart dieser Schrift uns manches künden. Diesen literarischen Voruntersuchungen seien die verlässigen Berichte zweier dem Alanus zeitlich nahestehenden Chronisten über seine Persönlichkeit und sein literarisches Lebenswerk vorangestellt. Otto von St Blasien († 1220)[1] macht in seiner Fortsetzung der Chronik Ottos von Freising zum Jahre 1194 folgende Mitteilung: „Hiis temporibus Petrus Cantor Parisiensis et Alanus et Prepositinus magistri claruerunt." Von Alanus heißt es speziell: „Alter vero multa conscribens exposuit, inter que librum qui intitulatur Anticlaudianus et regulas celestis iuris, et contra hereticos, et librum de vitiis et virtutibus, et de arte predicandi, librumque sententiarum, et multa alia sana et catholica conscripsit."[2] Alberich von Trois-Fontaines († nach 1252) bemerkt in seinem an Notizen zur Geschichte der Scholastik ziemlich reichen Chronicon zum Jahre 1203 folgendes: „Apud Cistercium mortuus est hoc anno magister Alanus de Insulis doctor ille famosus et scriptor Anticlaudiani, qui in theologia fecit quandam artem predicandi, et contra Albigenses, Valdenses, Iudeos et Sarracenos libellum edidit, succinctum ad Guilelmum Montispessulani domnum; et alia quedam ipsius habentur opuscula."[3] Es sei darauf aufmerksam gemacht, daß beide Berichte die apologetisch-polemische Schrift „Contra haereticos" ausdrücklich nennen, während keiner von beiden Berichten die „Ars catholicae fidei" namhaft macht.

I. De fide catholica contra haereticos libri IV.

Bei Besprechung des Cod. 2916 der Bibliothek von Avranches spricht F. Ravaisson[4] die Vermutung aus, daß dieses apologetische Werk nicht dem Alanus de Insulis, sondern einem Alanus de Podio zugehöre, eine Vermutung, die bei andern Autoren als eine mehr oder minder sichere Behauptung auftritt. Was sagt nun hierzu die handschriftliche Überlieferung? Die von Bäumker[5] benützte

[1] A. Potthast (Bibliotheca historica medii aevi II², Berol. 1896, 885) bemerkt zur Chronik Ottos von St Blasien: „Gibt viele schätzbare und genaue Notizen in ziemlich gutem Stil."

[2] M. G. SS. XX 326. [3] Ebd. XXIII 881.

[4] Rapports sur les bibliothèques des départements de l'ouest, Paris 1841, 158.

[5] A. a. O. 13.

Handschrift 335 (s. XII) der Stadtbibliothek Bern nennt nur Alanus ohne weiteren Zusatz: „Incipit quadripartita magistri Alani editio contra hereticos, valdenses, iudeos, paganos." Cod. 959 (s. XIII) der Bibliothek von Troyes enthält: „Magistri Alani Cisterciensis ordinis ad principem Montispessulani libri IV". Cod. 211 von Dijon (fol. 212^{r}): „Quadripartita magistri Alani editio contra hereticos" etc. In dieser Handschrift steht dieses Werk mit echten Schriften des Alanus de Insulis zusammen. Cod. 113 zu Charleville stellt „opus magistri Alani contra hereticos" etc. dar. Im Cod. 609 (s. XIII) der Trinity College Library zu Cambridge steht an erster Stelle: „Alanus de Monte Pessulano contra hereticos", wobei sich auf fol. 1^{v} der Vermerk findet: „In hoc volumine continentur isti libri. Inprimis liber magistri Alani de monte pessulano contra hereticos." Auf fol. 26^{v} lesen wir: „Explicit quadripartita magistri alani. Scripta apud Parisius a. d. MCCXVIIII."[1] Spätere Handschriften finden sich in der Münchener Staatsbibliothek: Clm 5426 (s. XV), Clm 1464 (s. XIV), 23991 (s. XV). Cod. 1532 (s. XV) der Bibliothèque royale zu Brüssel bringt unter den Werken des Alanus an erster Stelle (fol. 1^{r}—42^{v}) die Schrift „Contra hereticos Valdenses" usw. Eine Handschrift aus dem 13. Jahrhundert findet sich auch in der Biblioteca Antoniana zu Padua (Scaff. X, N. 193)[2]. Wenn wir diese Handschriften betrachten, so nennt keine einen Alanus de Podio als Verfasser der fraglichen Schrift. Der von F. Ravaisson gewürdigte Kodex zu Avranches enthält nicht einmal unsern Traktat, sondern schreibt die sicherlich dem Alanus de Insulis zugehörige Schrift „De arte praedicandi" dem Alanus de Podio zu. Ravaisson spricht nur die Vermutung aus, dieser sonst nirgends genannte Alanus de Podio sei deswegen möglicherweise der Verfasser des einem Grafen von Montpellier gewidmeten Traktates „Contra haereticos", weil die Beziehungen eines aus Flandern gebürtigen Theologen zu Südfrankreich unwahrscheinlich seien. Bäumker[3] löst dieses Bedenken mit dem Hinweis darauf, daß der nach seinem Geburtsorte Lille mit dem Beinamen de Insulis bezeichnete Alanus nach einem längeren Aufenthalt, den er in Le Puy en Velay zur Bekämpfung der Albigenser nahm, Alanus de Podio genannt wurde, wie anderswo aus

---

[1] Vgl. James, The Western Manuscripts in the library of Trinity College Cambridge II, Cambridge 1901, 104 f.

[2] Vgl. P. M. Antonio Maria Josa, I codici manoscritti della Biblioteca Antoniana di Padova, Padova 1886, 15.

[3] Handschriftliches zu den Werken des Alanus 13 A. 4.

ähnlichem Grunde Alanus de Monte Pessulano. Tatsächlich wird Alanus, wie wir soeben sahen, in mehreren Handschriften des Traktats „Contra haereticos" Alanus de Montepessulano genannt, ein Name, der ihm auch in Handschriften der „Regulae de sacra theologia", einer sicher echten Schrift, beigelegt wird. Daß ein Theologieprofessor in Südfrankreich an der Bekehrung der Albigenser arbeitete, war nichts Ungewöhnliches. Wir werden auch Präpositinus, den Zeitgenossen des Alanus, als Albigensermissionär kennen lernen. Die gegen die Echtheit der Schrift „Contra haereticos" vorgebrachten Argumente sind nicht stichhaltig.

II. Regulae de sacra theologia.

Wenn auch die Echtheit dieser Schrift nicht angezweifelt wird, so verlohnt sich doch eine Übersicht über die handschriftliche Überlieferung deshalb, weil durch die Handschriften die Eigenart und die Bedeutung dieser Arbeit mehr ins Licht gestellt wird. Auf die Handschriften der Pariser Nationalbibliothek hat B. Hauréau[1] aufmerksam gemacht. In den Codd. lat. 5504, 14591, 16297 findet sich das Schriftchen anonym, 16084 unter dem Namen des Alanus, 2155 fälschlicherweise unter dem Namen Bonaventuras. Die Arsenalbibliothek zu Paris enthält im Cod. 349 von fol. 212^v bis 227^v den „Liber magistri Alani de maximis theologie". Unmittelbar daran reiht sich der „Liber de causis", der im Explicit als „Canones Aristotelis de primo et trino" etc. bezeichnet wird. Im Cod. 463 (früher 1024, frühes 14. Jahrhundert) der Stadtbibliothek von Arras findet sich an erster Stelle „Alani summa de maximis theologie", woran sich von fol. 24^r bis 32^v der Traktat „De intelligentiis" oder, wie er auch betitelt ist, „Memoriale rerum difficilium" anschließt. Es ist dies der von Bäumker edierte und Witelo zugeteilte Traktat „De intelligentiis". Eine Handschrift in Tours, auf die Hauréau hingewiesen hat (Cod. 247), führt die sonderbare Aufschrift: „Liber de regulis theologie sive de hebdomadibus, compositus a Mercurio, commentatus a Porretano." Cod. 97 der Stadtbibliothek von Brügge (s. XIII—XIV) enthält an erster Stelle „Maxime theologice Alani". Im Cod. 267 des Merton College zu Oxford (s. XIII—XIV) wird diese Schrift „Regule theologice M. Alani de Monte Pessulano" genannt. Im Cod. 87 (s. XIII—XIV) des Pembroke College zu Cambridge ist unsere Abhandlung mit Kommentar versehen (fol. 178^r: „Incipit liber Alani de maximis theologicis cum commento"). Gleichfalls mit Kom-

[1] Notices et extraits etc. I 240 ff.

mentar finden sich die „Maxime Alani“ im Cod. Vat. lat. 1041 (s. XV). Anonym tritt der „Liber de maximis theologicis“ im Cod. Vat. lat. 4245, fol. 43r—61r (s. XIII) auf, und zwar in unmittelbarem Anschluß an den Traktat „De arte fidei“. Die Universitätsbibliothek zu Bologna besitzt im Cod. 1158 (s. XIV), fol. 156—165 „Regule Allani de sacra theologia“ [1]. Anonym treffen wir diese Abhandlung im Cod. 97 (s. XIII) der Kapitelsbibliothek zu Tortosa in Spanien [2]. Beachtenswerte Handschriften sind uns in österreichischen Bibliotheken aufbewahrt. Cod. 386 (s. XIII) des Stifts Neukloster zu Wiener Neustadt enthält fol. 72v—106v „Alani poretani Regule iuris celestis“. Im Cod. 144 zu Lilienfeld (s. XIV), der von Bäumker [3] zur Textkritik des Alanus ausgiebig verwertet worden ist, führt unser Werk (fol. 102r—118v) den Titel: „Paradoxe Alani de maximis generalibus.“ Im Cod. 386 (s. XIII) zu Zwettl lautet die ursprüngliche Aufschrift „Regula iuris celestis“ (ohne Angabe des Autors), wozu eine spätere Hand „Alanus Porretanus axiomata theologica“ ergänzend vermerkte [4]. Cod. 2668 (s. XIII—XIV) der Universitätsbibliothek zu Prag schließt fol. 48r—69v in sich „Alani ab Insulis Maxime theologice“. Alanus ist hier auch durch Verse verherrlicht.

Um unsern Bibliothekrundgang mit Deutschland zu schließen, so begegnet uns im Cod. Elect. 355 (s. XV) der kgl. Bibliothek zu Berlin (109r) „De maximis theologie alani“. Die Amplonianische Handschriftensammlung der kgl. Bibliothek zu Erfurt besitzt drei Handschriften von unserem Opusculum: F. 167 (s. XV, fol. 258r bis 278r) „Regule theologice“; Q. 197 (s. XIV), fol. 105r—129v, woselbst die falsche Aufschrift „Liber de hebdomadibus i. e. dignitatibus Boecii cum commento Michaelis Scoti“ sich befindet, und O. 64 (s. XII). Die kgl. Bibliothek in Bamberg birgt im Cod. Q. V 3 (fol. 92r—129r) „Alani Maxime“. In der Münchener Handschrift 4703 (geschrieben 1455—1457) gesellt sich unsere Schrift „Magistri Alani maxime seu regule theologice“ zu dem weitverbreiteten „Compendium theologicae veritatis“ Hugos von Straßburg. Clm 18175 (s. XV) bietet uns den „Liber Alani de maximis theologicis“ (fol. 91r bis 113v), anschließend hieran (fol. 114r—115v) ein alphabetisches

---

[1] L. Frati, Indice dei codici latini conservati nella R. Biblioteca Universitaria di Bologna, Firenze 1909, 458.

[2] Denifle-Chatelain, Inventarium codicum manuscriptorum capituli Dertusiensis, Paris. 1896, 20.

[3] Handschriftliches zu den Werken des Alanus 16.

[4] Ebd. 18.

Register hierzu (Tabula super precedens opus alani de maximis theologicis) und reiht noch daran den „Liber de arte fidei".

Die Betrachtung der handschriftlichen Überlieferung der „Regulae de sacra theologia" gibt uns mannigfache Orientierung über das Werkchen selbst. Einmal weisen ältere Handschriften den schon durch Otto von St Blasien berichteten Titel „Regule iuris celestis" auf. Fast die Mehrzahl der Handschriften kennt das Werk unter dem Titel „Maxime theologie". Es wird dies der ursprüngliche Titel gewesen sein. Auch der ca 1210 geschriebene Tractatus „Contra Amalricianos" zitiert also: „Hinc Alanus in Maximis theologiae" etc. [1] Weiterhin bieten die meisten Handschriften einen umfassenderen Text als den bei Migne abgedruckten, indem sie noch neue weitere Regulae bringen [2]. Die Lilienfelder Handschrift (Cod. 144) reiht die 134 Regulae (bei Migne sind es nur 125) nicht mechanisch aneinander, sondern gliedert sie in drei Bücher [3]. Schließlich sei noch hervorgehoben, daß die „Regulae de sacra theologia" oder „Maximae theologiae" mit dem „Liber de causis" und mehrmals auch mit dem „Memoriale rerum difficilium" in ein und derselben Handschrift beieinander stehen.

III. Ars catholicae fidei.

Diese Schrift wurde 1721 von Pez unter dem Namen des Alanus de Insulis ediert und ist auch bei Migne unter dem Titel „De arte seu articulis catholicae fidei libri quinque" als Werk des Alanus abgedruckt. Die Autorschaft des Alanus ist jedoch mehrfach angezweifelt und in Abrede gestellt worden. Dem Alanus de Insulis wurde dieses Werk in neuerer Zeit entschieden zugesprochen von P. Braun [4], M. Baumgartner [5], M. de Wulf [6], Überweg-Heinze [7] und Cl. Bäumker [8]. Bäumker, der wichtige Textverbesserungen geboten hat, ist für die Autorschaft des Alanus deswegen, weil inhaltliche Übereinstimmungen mit sichern Schriften des Alanus

---

[1] Vgl. Cl. Bäumker, Ein Traktat gegen die Amalricianer aus dem Anfang des 13. Jahrhunderts, im Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie VII (1893) 399.

[2] Vgl. Bäumker, Handschriftliches zu den Werken des Alanus 17 f. Fast alle Handschriften haben diesen größeren Text.

[3] Ebd. 16. [4] Im Dictionnaire de théologie catholique I 657.

[5] Die Philosophie des Alanus de Insulis 4.

[6] Histoire de la philosophie en Belgique 36.

[7] Grundriß der Geschichte der Philosophie II⁹ 221.

[8] Handschriftliches etc. 1.

dafür sprechen, und weil die Zuteilung der Schrift an einen sonst unbekannten Autor (Nikolaus von Amiens) wenig stichhaltig ist. Gegen die Autorschaft des Alanus haben sich Petit-Radel[1], J. Simler[2], G. v. Hertling[3], Clerval[4] und besonders Hauréau[5] ausgesprochen. Diese weisen das Schriftchen einem Nikolaus von Amiens zu. Da wir hier die anerkanntermaßen bedeutendste Leistung, die Alanus de Insulis zugeteilt wird, vor uns haben, dürfte eine Nachprüfung der Autorfrage angezeigt sein, zumal dieses Schriftchen für die Geschichte der scholastischen Methode von höherem Interesse als alle andern Schriften des Alanus — auch die „Regulae de sacra theologia" nicht ausgenommen — sein dürfte. Wir erforschen zur Lösung der Autorfrage die handschriftliche Überlieferung dieses Werkchens wie auch die ältesten Bibliothekskataloge, in welchen es sich findet.

1. Handschriftliche Überlieferung.

Die handschriftliche Überlieferung weist folgende Gruppen auf:

α) Anonyme Handschriften: Bibliothèque nationale zu Paris: Cod. lat. 16082, fol. 375ᵛ (s. XIV); Bibliothek von Laon: Cod. 412 (s. XIII); Pembroke College in Cambridge: Cod. 20 I, fol. 45ᵛ (s. XIII); Biblioteca Mediceo-Laurenziana zu Florenz, Plut. LXXXII, Cod. 17 (s. XIV); Universitätsbibliothek zu Prag: Cod. 490, fol. 34ᵛ—45ʳ (s. XIII—XIV). In demselben Kodex finden sich auch die theologischen Schriften des Boethius; Clm 18971 (s. XV), fol. 100ʳ—144ʳ.

β) Pseudepigraphe Handschriften: Es gibt eine Reihe von Handschriften, welche sicher falsche Zuteilungen der „Ars catholicae fidei" aufweisen. So ist im Cod. 140 des Merton College zu Oxford Papst Klemens III., dem sie ja doch gewidmet ist, als Verfasser genannt. Cod. 445 zu Cambrai nennt sogar Augustinus als Autor. Cod. F 6 zu Erfurt, fol. 268ʳ—283ᵛ (s. XIII) trägt von einer Hand des 15. Jahrhunderts die Aufschrift: „Liber Mich. Scot. canonici Ambianensis de articulis fidei confirmatus a papa Clemente." Q. 104 daselbst (fol. 200ʳ—225ʳ) nennt das Schriftchen im Explicit „Liber Alani de arte fidei seu de maximis theologie". Das Alani ist durchgestrichen und durch Michael Scoti ersetzt. Beachtenswert ist hier

[1] Histoire littéraire de la France XVII 4.

[2] Des Sommes de théologie, Paris 1871, 49 f.

[3] In Wetzer u. Weltes Kirchenlexikon I² 396.

[4] Les Écoles de Chartres au moyen âge, Chartres 1895, 187.

[5] Histoire de la philosophie scolastique I, Paris 1872, 502; Notices et extraits etc. V 74—76 107.

auch die Verwechslung beider Schriften. In Q. 130 ebd., fol. 83r—93v (s. XIV) ist der Name des Alanus ausradiert und mit einer Hand des s. XV Michael Scoti über die Rasur geschrieben. Die Korrekturen der Autornamen in den zwei letzten Handschriften sind ohne Zweifel durch die falsche Aufschrift in F 6 veranlaßt worden.

γ) Nach Alanus benannte Handschriften. Hierher zählen eigentlich auch die zwei letzten Erfurter Handschriften wegen ihrer ursprünglichen Benennung. Außerdem weisen den Namen Alanus auf Clm 5844, fol. 174r (s. XV); Clm 18175, fol. 116r (s. XV); Cod. Elect. 768 (s. XV) zu Berlin; Cod. 144 (s. XIV) des Stiftes Lilienfeld. Hier steht fol. 119r: „Incipit Alanus de articulis fidei." Der Schreiber dieses Inhaltsverzeichnisses (Fr. Christianus) spricht in einem Zusatz seinen Zweifel an der Echtheit des Werkes aus (wegen Stilverschiedenheit)[1].

δ) Handschriften mit dem Namen des Nikolaus von Amiens. Cod. lat. 16297 der Pariser Nationalbibliothek ist ein hochinteressanter Miszellankodex des 13. Jahrhunderts, der im Besitze Gottfrieds von Fontaines sich befand und von diesem dem Kolleg der Sorbonne vermacht wurde. Es enthält diese Handschrift eine Reihe interessanter scholastischer Traktate, so die „Impossibilia" Sigers von Brabant, den Witelo zugeschriebenen Traktat „Memoriale rerum difficilium, alias de intelligentiis". Auf fol. 167r beginnt in diesem Kodex die Abhandlung „Ars fidei" mit der Aufschrift „Ars fidei catholice edita a Nic. Amb." (Nicolao Ambianensi)[2]. Im Cod. 6506 (s. XIV) der gleichen Bibliothek wird Nicolaus Andranensis als Autor genannt. Cod. 247 (s. XIII) der Bibliothek von Tours enthält: „Liber de arte fidei catholice editus a Nicolao Ambianensi ad Clementem papam." Mehrere Handschriften, in welchen als Verfasser unseres Werkes ein Nikolaus bezeichnet wird, treffen wir in englischen Bibliotheken an. Cod. 192 des Mar. Magdal. College zu Oxford (Anfang s. XIV) enthält „Nicolai Ambianensis Ars fidei catholice in libellos quinque distincta cum prologo ad Clementem papam". Auf fol. 10r lesen wir: „Incipit prologus in artem fidei catholice editam a magistro Nicholao Ambianensi." Unmittelbar an diese Schrift reiht sich der „Liber de causis" an. Cod. 275 der Library of Trinity College zu Dublin (s. XIII) weist

---

[1] Bäumker, Handschriftliches etc. 4.

[2] Hauréau, Notices et extraits etc. V 75. Eine ausführliche Beschreibung dieser Handschrift siehe bei Bäumker, Die Impossibilia der Siger von Brabant, Münster 1898, 40 ff.

an fünfter Stelle „Nic. de la Querche. De Articulis fidei" auf[1]. Im Cod. 8 C IV (s. XIV) der King's Library des British Museum zu London befindet sich als Nr 2: „Nicholai Ambianensis Ars fidei catholice cum Glossa."[2] Auch die Vatikanische Bibliothek besitzt im Cod. Vat. lat. 4245, fol. 38r—43r (s. XIII) ein Exemplar der „Ars fidei", welches dem Nikolaus von Amiens zugeteilt ist: „Incipiunt edita fidei catholice a nicholao ambianensi scripta domino pape clementi." Auf die beiden letzten Handschriften hat auch Montfaucon[3] hingewiesen, der übrigens keine Handschrift der „Ars fidei" mit dem Namen des Alanus aufführt[4].

2. Die „Ars catholicae fidei" in den ältesten Bibliothekskatalogen.

a) Das von L. Delisle veröffentlichte Bücherverzeichnis der Bibliothek der Sorbonne aus dem Jahre 1338, das vielleicht von Jean de Pruilly stammt, trägt das Gepräge und die Gewähr großer Sorgfalt und Genauigkeit an sich. Im Vorwort dieses Inventars ist darauf hingewiesen, daß auf eine richtige Feststellung der Autornamen bei den katalogisierten Büchern alle Mühe verwendet werden soll. Ein kritisches Verständnis spricht ferner aus dem Bestreben, die Anfangsworte, die initia jeder einzelnen zu registrierenden Schrift anzugeben, sowie auch aus der Bitte, womit die Katalogisierung der Sermones abgeschlossen wird: „Sermones, quorum nescivi auctorem, si quis invenerit, apponat nomen auctoris."[5] Dieser mit solch unverkennbaren Merkmalen kritischer Verlässigkeit ausgestattete Katalog enthält nun unter der Signatur Q. 9 „Ars fidei catholice per propositiones cum glosa a Nycholao Ambianensi", wozu auch das initium angegeben ist[6]. Als Originalia Alani führt

[1] Vgl. T. K. Abbot, Catalogue of the Manuscripts in the Library of Trinity College Dublin, Dublin 1900, 41.

[2] David Casley, Catalogue of the Manuscripts of the King's Library, London 1734, 147.

[3] Bibliotheca bibliothecarum manuscriptorum nova I, Paris. 1739, 137 u. 630.

[4] G. A. Little weist in seinen Initia operum latinorum quae saeculis XIII XIV XV attribuuntur (Manchester 1904, 41) auf zwei Handschriften der Bodleiana in Oxford (Digby 28 und Can. eccl. 25) hin, in welchen die Schrift als „Nicolaus Arabicus ad Clementem de articulis fidei" betitelt ist. In Cod. Digby 28 stammt indessen die Randnotiz „Liber Nicolai eiusdem Arabici" etc. erst von einer Hand des 16. Jahrhunderts.

[5] L. Delisle, Le cabinet des manuscrits de la Bibliothèque nationale II, Paris 1874, 182 f.

[6] Ebd. 109.

dieses „Répertoire méthodique de la grande librairie" der Sorbonne nur die folgenden Schriften auf: „De planctu nature", „Anticlaudianus", „De confessione", „Quadripartita contra hereticos, Valdenses, Iudeos, Paganos" und „Expositio sex alarum Cherubim". Die „Regulae de sacra theologia" figurieren anonym als „Maxime theologie".

β) Der Bibliothekskatalog des Richard de Fournival (ca 1250). Richard de Fournival, Kanzler der Kirche von Amiens, hat um die Mitte des 13. Jahrhunderts unter dem Titel „Biblionomia" ein Bücherverzeichnis zusammengestellt, das eine streng systematische Anordnung aufweist und die einzelnen Bücher mit Signaturen versieht. In diesem merkwürdigen Erzeugnis der mittelalterlichen Bibliographie und Bibliophilie sehen wir unter der Rubrik „Tabula nona areole phylosophice, libros vagos philosophorum continens in hunc modum" auch die nachfolgenden Werke verzeichnet: Nr 103: „Nicholay Ambianensis, dicti de Badiando, liber de articulis fidei ad Clementem papam. Item cuiusdam liber quem vocat Elucidarium, et cuiusdam alterius liber de monade (asscribit Mercurio Trismegisto). In uno volumine, cuius signum est littera M." Nr 104: „Eiusdem Nicholay liber annalium sive chronicorum, describens memorabilia ab initio mundi usque ad tempus suum, in uno volumine, cuius signum est littera M." Nr 105: „Alani Insulensis liber preconiorum beati viri, qui dicitur Anticlaudianus in Antiruphinum, in uno volumine, cuius signum est M." Nr 106: „Eiusdem liber de conquestione nature, qui dicitur Flores Alani, in uno volumine, cuius signum est littera M." [1]

Während die „Ars catholicae fidei" in zwei sehr verlässigen Bibliothekskatalogen als Werk des Nikolaus von Amiens aufgeführt ist, ist diese Schrift in keinem einzigen der von Delisle veröffentlichten mittelalterlichen Bücherverzeichnisse dem Alanus de Insulis zugeeignet [2].

Ziehen wir nun aus den aufgeführten Materialien und Tatsachen die Konsequenzen für die Autorfrage. Es sind nur sehr wenige Handschriften, die den Namen des Alanus de Insulis tragen, und dazu stammen diese Handschriften fast alle aus dem 15. Jahrhundert. Bei der Lilienfelder Handschrift, die dem 14. Jahrhundert angehört, zweifelt der Schreiber an der Autorschaft des Alanus. Hingegen weist eine verhältnismäßig viel größere Zahl von Handschriften den Namen des Nikolaus von Amiens oder doch den eines Nikolaus auf. Dazu stammen diese Handschriften meist aus dem 13. Jahrhundert.

---

[1] Ebd. II 531. [2] Ebd. III 397.

Nur die wenigeren derselben gehören dem beginnenden 14. Jahrhundert an. Weiterhin ist in zwei alten Bibliothekskatalogen die „Ars catholicae fidei“ dem Nikolaus von Amiens zugeteilt. Der Katalog der Sorbonne vom Jahre 1338, der die größte Sorgfalt auf die richtige Benennung der verzeichneten Schriften legt, führt dieses Werk nicht unter den Originalia Alani auf, sondern weist es ausdrücklich dem Nikolaus von Amiens zu. Der schon der Mitte des 13. Jahrhunderts angehörende Katalog des Richard Fournival, Kanzlers der Kirche von Amiens, steht zeitlioh der Entstehung unserer „Ars catholicae fidei“ nahe und trägt auch den Stempel der Verlässigkeit an sich. Wenn nun dieser in Amiens entstandene, vom Kanzler der Kirche von Amiens gefertigte Katalog die fragliche Schrift, die ca 50 Jahre vorher entstanden, einem Nikolaus von Amiens zuteilt, so ist dies doch ein recht belangreiches geschichtliches Zeugnis für die Verbescheidung der Autorfrage. Dieses Zeugnis wird noch wesentlich in seiner Beweiskraft gesteigert dadurch, daß dieser Nikolaus von Amiens mit jenem Nikolaus von Amiens, der ein Chronicon verfaßt hat, identifiziert wird und dazu noch die nähere individualisierende Bezeichnung dicti de Badiando erfährt. Richard de Fournival hat also eine ganz bestimmte Persönlichkeit im Auge, der er zuversichtlich die „Ars catholicae fidei“ zueignet. Endlich führt keiner der von Delisle veröffentlichten Bibliothekskataloge die „Ars fidei“ als Werk des Alanus de Insulis auf. Wenn wir nun alle diese Momente uns gegenwärtig halten, müssen wir in denselben die beweiskräftigen Prämissen für die Schlußfolgerung, daß die „Ars fidei“ nicht eine Arbeit des Alanus de Insulis, sondern vielmehr des Nikolaus von Amiens ist, anerkennen. Diese äußeren Gründe fallen so schwer in die Wagschale, daß die für die Autorschaft des Alanus angeführten inneren Gründe, die inhaltlichen und methodischen Ähnlichkeiten mit sicher echten Schriften des Alanus, das Gegengewicht nicht halten können.

Man könnte nun fragen, ob dieser Nikolaus von Amiens identisch ist mit jenem Nikolaus, den wir oben[1] auf Grund einer Miniatur im Cod. 197 zu Valenciennes als einen Hauptschüler und Hauptinterpreten des Gilbert de la Porrée kennen gelernt und als Verfasser des Kommentars zu Gilbert im Cod. Vat. lat. 561 bezeichnet haben. Eine Schwierigkeit gegen eine solche Identifizierung ist die Tatsache, daß in der Chronik des Nikolaus von Amiens das Jahr 1147

[1] S. 432.

als sein Geburtsjahr genannt wird[1]. Da Gilbert de la Porrée 1154 starb, kann Nikolaus von Amiens nicht gut ein unmittelbarer Schüler des Bischofs von Poitiers gewesen sein. Weiterhin ist zu beachten, daß die aus dem Ende des 12. Jahrhunderts stammende Handschrift von Valenciennes den Nikolaus ebenso wie die drei andern Gilbertusschüler als schon gestorben aufführt. Nikolaus von Amiens hat aber, wie seine Chronik beweist, 1203 noch gelebt. Bevor nicht neue Momente herbeigebracht werden, wird man die Identität des Nikolaus von Amiens mit dem Gilbertusschüler Nikolaus der Handschrift von Valenciennes füglich in Abrede stellen müssen.

Zum Schluß sei auch noch auf eine Tatsache verwiesen, die uns die Zuteilung der „Ars fidei" an Alanus de Insulis einigermaßen erklären kann. Es ist dies die Verwechslung dieser Schrift mit den „Regulae de sacra theologia" des Alanus. Diese Verwechslung kommt im Explicit der einen und andern Handschrift vor. Auch die Art und Weise, wie beide Schriften im 13. Jahrhundert zitiert wurden, konnte zu einer solchen Verwechslung führen. So zitiert Bonaventura die „Ars fidei" als „Liber de regula fidei"[2] und die „Regulae de sacra theologia" als „Liber de regulis fidei"[3].

b) Die Methode der Schriften des Alanus de Insulis.

I. Die Schriften des Alanus zur biblischen und praktischen Theologie.

Durch seine Schriften, die der praktischen und der biblischen Theologie zugehören, steht Alanus in inniger Fühlung mit Petrus Cantor und mit den von diesem Theologen inspirierten Scholastikern. Wir werden weiter unten diese biblisch-praktisch orientierte Theologengruppe kennen lernen. Alanus unterscheidet in seiner „Summa de arte praedicatoria" zwei Teile der Theologie: eine rationalis, die Wissenschaft von den göttlichen Geheimnissen, und eine moralis, die Darstellung der christlichen Sittenlehre[4], eine Unterscheidung, die uns auch im genannten Theologenkreise begegnen wird. An Petrus Cantor gemahnt auch der Ausdruck terrestris philosophia[5], dessen Pendant caelestis philosophia, d. h. die Theologie, ist. Auch die Klagen über Zustände im Klerus und in der Wissenschaft, die aus dieser praktisch gestimmten Theologengruppe uns entgegen-

[1] M. G. SS. VI 474 (an. 1147): Nicholaus Ambianensis nascitur, qui seriem chronicorum digessit. [2] In Sent. I, d. 3, p. 1, dub. 3.

[3] Sent. I, d. 21, a. 1, q. 1; Sent. I, d. 22, a. unicus, q. 3 etc.

[4] M., P. L. CCX 112. [5] Ebd. 130.

tönen, finden sich bei Alanus[1]. An die „Summa Abel" des Petrus Cantor erinnert deutlich das in zahlreichen Handschriften unter den verschiedensten Titeln verbreitete Buch des Alanus: „Distinctiones dictionum theologicarum", ein alphabetisch geordnetes Lexikon biblisch-theologischer Ausdrücke[2].

II. Die poetisch-humanistischen Schriften des Alanus.

Das allegorische Gedicht „De planctu naturae" preist an einer Stelle die auctoritas theologicae facultatis, die verlässiger ist als die Kraft der Vernunftgründe[3]. Der „Anticlaudianus" gibt eine Beschreibung der Artes liberales, deren Erklärung und Weiterbildung durch Radulfus de Longo Campo uns schon bekannt ist. Alanus stellt hier Aristoteles und Plato einander gegenüber und läßt in seinem Werturteil Aristoteles, den Logiker, hinter Plato, den tiefsinnigen Erforscher des Göttlichen, zurücktreten[4]. Indessen weiß er die Bedeutung der Logik für die Verteidigung der Wahrheit, besonders auch der christlichen Wahrheit, wohl einzuschätzen[5]. In der allegorischen Schilderung der Disziplinen wird die Theologie in farbenprächtiger Sprache als Königin der Wissenschaften gefeiert[6].

III. Die Schrift De fide catholica contra haereticos libri IV.

Dieselbe reiht sich sachlich und methodisch würdig ein in die polemisch-apologetischen Schriften gegen Juden, Katharer und Mohammedaner, wie sie im 12. und 13. Jahrhundert in so stattlicher Zahl uns entgegentreten. Des Alanus „Summa quadripartita contra haereticos" ist in ihrer Darstellungstechnik durch das scholastische Kräftepaar auctoritas und ratio bestimmt. Im Prologus hebt er hervor, daß der katholische Glaube nicht bloß auf dem Fundamente der rationes divinae, sondern auch der rationes humanae ruhe, und daß gerade durch Vernunftargumente den Gegnern beizukommen sei.

[1] M., P. L. CCX 130 u. 131.

[2] Gedruckt bei Migne ebd. 685—1012. In den Handschriften finden sich die Titel: De aequivocis mysticis (Clm 5227 5228); De aequivocis theologicis (Clm 11 422 15 773); Distinctiones theologicae (Clm 5426 7535); De distinctione dictionum theologicarum (Clm 18 369 18 370); Liber de significationibus nominum et verborum (Cod. 1395 zu Troyes); Liber oder Summa Quot modis (Cod. 81 zu Bourges, Cod. 103 zu Dijon, Cod. 462 zu Tours); Oculus sacre scripture sive liber quot modis (Cod. 104 zu Dijon); Theologicum doctrinale (Cod. 193 zu Toulouse) usw. Ein sehr schön geschriebener Kodex ist Clm 7998 (s. XII, aus Kaisheim).

[3] M., P. L. CCX 445: „Auctoritatem consule theologicae facultatis, cuius fidelitati potius quam mearum rationum firmitati dare debes assensum."

[4] Ebd. 494. [5] Ebd. 554. [6] Ebd. 530 f.

In seiner Polemik gegen die Feinde des Glaubens stellt sich Alanus auf den Boden der Väter. Keine neuen Argumente, sondern die erprobten und authentischen Gründe, mit denen diese Männer von so hervorragender Begabung und so reichem Wissen die falschen Aufstellungen zurückgewiesen haben, sind in Anwendung zu bringen. Es sind ja schließlich auch sachlich die gleichen Häresien, gegen welche die Väter die Bollwerke ihrer Schriften auftürmten, und deren die Gegenwart sich zu erwehren hat [1]. Um auf einen Beleg für die Art und Weise, wie Alanus die rationes und auctoritates verwertet, hinzudeuten, so gibt er seiner Abhandlung über die Unsterblichkeit folgende Gruppierung: Zuerst bringt er die häretische Behauptung, daß die Seele mit dem Leibe zu Grunde gehe, samt den hierfür angeführten auctoritates und rationes zur Darstellung. Hierauf gibt er eine Entkräftung dieser auctoritates. Jetzt beweist er eingehend die Unsterblichkeit der Menschenseele zuerst mit den auctoritates theologorum, dann mit den auctoritates der heidnischen Philosophen und schließlich durch rationes, durch spekulative Vernunftgründe [2]. Beachtenswert ist der von den auctoritates zu den rationes überleitende Satz: „Da die auctoritas — er meint hier zunächst die Zitate aus den heidnischen Philosophen, dann auch die Zitate aus den Väterschriften — eine wächserne Nase hat, d. h. in verschiedenem Sinn gedreht werden kann, deswegen ist die Wahrheit von der Unsterblichkeit noch mit spekulativen Gründen zu bekräftigen.“ [3] Alanus will mit dieser Bemerkung keineswegs die Autorität der Väter geringachten, hat er ja doch im Prolog sich auf den Boden der patristischen Gedankengänge gestellt, er macht nur Front gegen die Art und Weise, wie einzelne abgerissene Zitate durch hyperdialektische Kunstgriffe vielfach hin und her gedreht wurden. Bemerkenswert ist noch, daß in den zwei letzten Kapiteln über die Unsterblichkeit der Seele zum erstenmal in der Scholastik unter dem Titel „Aphorismi de essentia divinae bonitatis“ der „Liber de causis“ zitiert wird [4].

---

[1] Ebd. 307 u. 308. Zur Verbesserung des Textes siehe Bäumker, Handschriftliches zu den Werken des Alanus 14.

[2] L. 1, c. 27—31 (M., P. L. CCX 323—334).

[3] „Sed quia auctoritas cereum habet nasum, id est in diversum potest flecti sensum, rationibus roborandum est“ (l. 1, c. 30 [ebd. 333]).

[4] Ebd. 332 334. Vgl. O. Bardenhewer, Die pseudo-aristotelische Schrift über das reine Gute, bekannt unter dem Namen Liber de causis, Freiburg i. Br. 1882, 205 ff.

IV. Regulae de sacra theologia oder Maximae theologiae.

Alanus gibt in seiner Einleitung dankenswerten Aufschluß über Zweck und Methode dieser Schrift. Er will das auf dem Gesamtgebiet des profanen Wissens dazumal übliche Verfahren, sich allgemeiner Sätze oder Regeln zu bedienen, in weitem Umfang auf theologisches Gebiet übertragen, indem er eine Zahl von theologischen Leitsätzen oder Regeln zusammenstellt. Jede Wissenschaft, so führt er aus, stützt sich auf ihre Regeln als auf ihr eigentümliches Fundament. Um von der Grammatik, deren Regeln mehr Produkt menschlichen Übereinkommens, also konventioneller Art sind, zu schweigen, haben alle andern Wissenszweige ihre eigenen Regeln, auf die sie sich stützen und durch die ihr Arbeitsgebiet umschrieben ist. Die Dialektik hat als Regeln ihre Maximen, die Rhetorik ihre loci communes, die Ethik ihre sententiae generales, die Physik ihre Aphorismen, die Arithmetik ihre porismata, die Musik ihre axiomata, die Geometrie ihre theoremata. Auch die Astronomie besitzt ihre Maximen, welche den Namen excellentiae führen. Auch die himmlische Wissenschaft, die Theologie, entbehrt ihrer Maximen nicht. Sie nennt Regeln ihr eigen, die durch ihre Dunkelheit, Schwierigkeit und absolute Notwendigkeit die Regeln der profanen Disziplinen überragen [1]. Wert und Würde dieser theologischen Regeln spricht sich in den Namen, womit sie bezeichnet werden, näher aus. Es sind dies die Bezeichnungen paradoxae, aenigmata emblemata, enthymemata, hebdomades oder dignitates. Boethius hat deswegen eine eigene Schrift „De hebdomadibus, quasi de subtilissimis theologorum propositionibus“ geschrieben [2]. Alanus betont in seiner Einführung noch, daß diese theologischen Maximen ob ihrer Tiefe und Schwierigkeit nicht für Anfänger, sondern für solche, die in der theologischen Spekulation Übung und Erfahrung haben, bestimmt sind. Er schickt dann noch als „generalissima maxima“ die Definition der communis animi conceptio, die Begriffsbestimmung der Maxime selbst voraus, welche also lautet: „Communis autem animi conceptio est enuntiatio, quam quilibet intelligens probat auditam.“ [3]

---

[1] Den Text bei Migne (P. L. CCX 621) hat Bäumker (Handschriftliches zu den Werken des Alanus) verbessert. Der Satz bei Migne: „Supercoelestis vero scientia, id est theologia, suis non fraudatur“, ist durch den Zusatz „maximis“, den Bäumker auf Grund der Handschriften gibt, zu ergänzen.

[2] M., P. L. CCX 621 622. Man beachte auch die Etymologie, die Alanus von diesen griechischen Termini gibt.

[3] So der wesentlich bessere Text bei Bäumker a. a. O. 16.

Auf diese Einführung folgen nun die einzelnen theologischen Maximen oder Regeln selbst. Jedesmal wird an die Spitze die Regula als Thesis, als ein Satz gestellt, der dann die nähere Erklärung und Begründung findet. Die erste der Regeln lautet: „Monas est, qua quaelibet res est una." Die dritte der Regeln, die Alanus anderswo als Ausspruch des Hermes Trismegistus[1] bezeichnet und die von späteren Autoren mehrfach zitiert wird, ist folgende: „Monas gignit monadem, et in se suum reflectit ardorem." Beachtenswert ist die siebte Regel: „Deus est sphaera intelligibilis, cuius centrum ubique, circumferentia nusquam."[2] In den theologischen Regeln des Alanus bekundet sich das Bestreben, eine richtige theologische Terminologie zu schaffen, eine logisch und theologisch korrekte propositio theologica zu formulieren. Die theologica praedicatio, die Untersuchung darüber, ob und wie von Gott Substantiva und Adjektiva, Konkreta und Abstrakta, Verba, Präpositionen, Pronomina usw. gebraucht werden können, spielt eine große Rolle. Eine eigene Regula gibt den Kanon der theologischen Ausdrucksweise an: „Omnis sermo theologicus debet catholicus esse, generalis, usitatus, ab intellectu non dissonus, rei, de qua loquimur, consonus."[3]

Wenn wir nun die Stellung dieser Schrift des Alanus in der Geschichte der Scholastik und scholastischen Methode präzisieren sollen, so ergeben sich folgende Gesichtspunkte. Einmal haben wir in dieser Schrift einen durch Boethius und dessen Kommentator Gilbert de la Porrée sowie durch die aristotelische Logik angeregten Versuch einer theologischen Topik, „eines Inventarium dessen, was der theologische sensus communis lehrt"[4]. Inhaltlich ist die Schrift auch platonischen Einflüssen unterstellt.

Weiterhin ist dieses Schriftchen durch seine Darstellungstechnik, durch die Aneinanderreihung von Thesen, die einzeln bewiesen werden, für andere scholastische Arbeiten bedeutsam gewesen. Das „Memoriale rerum difficilium", dieser von Bäumker Witelo zugeteilte Traktat „De intelligentiis", hat dieselbe thetische Darstellungsform, die sich von der sonst üblichen Quästionenform abhebt. Das „Memoriale rerum difficilium" findet sich ja auch, wie wir sahen, mit den „Regulae

[1] Contra hareticos l. 3, c. 4 (M., P. L. CCX 405).

[2] Vgl. hierüber M. Baumgartner, Die Philosophie des Alanus de Insulis 135.

[3] Reg. xxxiv (M., P. L. CCX 637).

[4] J. E. Erdmann, Grundriß der Geschichte der Philosophie I[2], Berlin 1896, 317.

de sacra theologia“ in Handschriften nachbarlich zusammen und zitiert auch diese Schrift des Alanus [1].

Ferner begegnet uns in diesem Büchlein jenes Ringen und Streben nach einer geschlossenen theologischen Terminologie, wie wir es auch bei den andern um die Jahrhundertwende in Paris wirkenden Theologen, z. B. Magister Martinus, Simon von Tournai, Präpositinus usw., wahrnehmen werden. Mit dieser Schrift des Alanus beginnt ferner die Literaturgattung scholastischer Monographien über theologische Leitsätze und Termini. Es sei hier nur auf die auch mehrfach gedruckte „Declaratio difficilium terminorum tam theologiae quam philosophiae“ des Dominikaners Armandus de Bellovisu († 1340) hingewiesen.

Auf die Einwirkung dieser Schrift des Alanus wird es endlich zu einem guten Teile zurückzuführen sein, wenn bei den Summisten im ersten Drittel des 13. Jahrhunderts die Regula theologica, das theologische Axiom eine bedeutsame Rolle spielt. In der „Summa aurea“ des Wilhelm von Auxerre tritt neben der Regula logicalis, der Regula Aristotelis uns nicht selten die Regula theologica, die Regula generalis praedicationis in divinis etc. [2] entgegen.

Seiner Schrift „Regulae de sacra theologia“ und seinem „Anticlaudianus“ verdankt Alanus das Fortleben seines Namens durch die folgenden Jahrhunderte. Auffallend ist die Tatsache, daß gerade im 14. und 15. Jahrhundert noch so häufig Handschriften dieses Werkes, mehrfach auch mit Kommentar, gefertigt wurden. Es mag das platonisierende Kolorit des Schriftchens dazu beigetragen haben. Der Dominikaner Bertoldus de Mosburch, wohl ein Schüler Dietrichs von Freiberg, führt in seinem großen Kommentar zur „Elementatio theologica“ des Proklus auch Alanus als eine seiner Quellen auf [3]. Im 15. Jahrhundert hat Dionysius Carthusianus häufig die „Regulae de sacra theologia“ zitiert. Bei Johann Eck treffen wir die Bemerkung an: „Pulchre dicit Alanus de maximis theologie.“ [4]

Ein schöner Beleg für den literarischen Nachruhm des Alanus, für das hohe Ansehen, welches er im 15. Jahrhundert noch genoß, ist Cod. 213 der kgl. Bibliothek in Eichstätt. In dieser 1418 ge-

---

[1] Bäumker, Witelo 26.

[2] Vgl. die Tabula zur Ausgabe der „Summa aurea“ von Fr. Regnault (Parisiis s. a.): littera R.

[3] Vgl. M. Grabmann, Der Neuplatonismus in der deutschen Hochscholastik, im Philos. Jahrbuch 1910, 18.

[4] J. Greving, Johann Eck als junger Gelehrter, Münster 1906, 144 A. 2.

schriebenen Handschrift ist fol. 3[v] die Theologie als Königin auf hohem Throne in farbenfrischem Bilde vorgeführt. Unter dem Throne stehen ihr zur Seite als die Repräsentanten der Theologie Thomas de Aquino und Magister Alanus.

c) Die mathematisch-deduktive Methode der „Ars catholicae fidei" des Nikolaus von Amiens.

Die Darstellung der Methode, die Nikolaus von Amiens in seiner „Ars catholicae fidei" befolgt, ist dadurch wesentlich erleichtert und vereinfacht, daß der Verfasser in einem Prologus, in einem Widmungsschreiben an Papst Klemens III. (1187—1191), die für die Schrift maßgebenden methodologischen Richtpunkte ausführlich erörtert. Die im Abendlande entstandenen Häresien — man wird hier an die Waldenser und Albigenser zu denken haben — und die Lehre Mohammeds, die im Orient durch rohe Waffengewalt sich ausbreitete, diese Gefahren des Glaubens und der Kirche haben unserem Theologen die Feder in die Hand gedrückt. Kann er diesen Feinden des Christentums auch nicht mit den Kräften des Körpers entgegentreten, so will er doch mit den Waffen der Vernunftgründe deren Bosheit bekämpfen. Die heiligen Väter haben dereinst Juden und Heiden durch die Überzeugungskraft ihrer Wundertaten bekehrt und durch die autoritativen Zeugnisse des Alten und Neuen Testamentes den Erweis des Glaubens erbracht. Unser Theologe besitzt nicht die Kraft der Wunder, er weiß, daß die Aussprüche der Heiligen Schrift bei den modernen Häretikern nicht verfangen, da diese solche Zeugnisse teils verachten teils entstellen. Er hat deswegen die Momente, die vom Standpunkt des vernünftigen Denkens für die Wahrheit des Glaubens sprechen und denen ein klar nnd konsequent denkender Geist seine Zustimmung nicht gut versagen kann, sorgfältig zusammengeordnet, auf daß diejenigen, welche vor den Propheten und dem Evangelium sich nicht beugen wollen, wenigstens durch Erwägungen und Gründe des vernünftigen Denkens zur Wahrheit geführt werden möchten. Wenn solcherlei Vernunftgründe auch den Weg zum Glauben weisen, so reichen sie doch keineswegs aus, um voll und ganz die Glaubenswahrheiten zu erfassen[1]. Nikolaus beruft sich

---

[1] „Probabiles igitur fidei nostrae rationes, quibus perspicax ingenium vix possit resistere, studiosius ordinavi, ut qui prophetiae et Evangelio acquiescere contemnunt, humanis saltem rationibus inducantur. Hae vero rationes si homines ad credendum inducant, non tamen ad fidem capessendam plene sufficiunt usquequaque" (M., P. L. CCX 596—597).

hier auf den in der Scholastik so oft zitierten Satz Gregors d. Gr., daß der Glaube kein Verdienst hat, wenn die menschliche Vernunft ihn voll und ganz erweist. Das volle Verständnis des Glaubensinhaltes wird uns im Himmel aufgehen. Denn das wird unsere Herrlichkeit sein, daß wir mit vollkommenem Wissen das im himmlischen Vaterlande umfassen, was wir hienieden nur im Rätsel und Spiegel erkennen [1].

Nach diesen allgemeineren Darlegungen über Motiv und Ziel seiner Publikation geht nun unser Autor dazu über, die Methode seiner „Ars catholicae fidei" im einzelnen zu bestimmen. Zunächst rechtfertigt er den Titel „Ars catholicae fidei". Das Schriftchen soll nämlich kunstgerecht nach den Normen der logischen Technik konstruiert werden, insofern es Definitionen und Distinktionen enthält und aus Sätzen sich zusammensetzt, welche eine kunstvoll angeordnete Reihenfolge von Beweisen darstellen [2]. Vor allem soll das Büchlein streng systematisch gegliedert werden. Es zerfällt in fünf Bücher. Das erste handelt von der einen Ursache alles Seienden, von Gott, das zweite von der Welt, von der Erschaffung des Engels und Menschen und vom freien Willen, das dritte vom Gottessohn, der zur Erlösung der Menschen Fleisch geworden ist, das vierte von den Sakramenten der Kirche, das fünfte von der Auferstehung der Toten [3].

Nunmehr geht Nikolaus von Amiens an die Besprechung jenes Momentes, welches das Spezifikum der in seiner „Ars catholicae fidei" gehandhabten Methode ausmacht. Es ist dies die Voranstellung von Definitionen (descriptiones), von Postulaten oder Heischesätzen (petitiones) und von Axiomen (communes animi conceptiones), aus denen in streng logischer Aufeinanderfolge und Verbindung der propositiones oder theoremata der soeben bezeichnete Inhalt der fünf Bücher unseres Schriftchens abgeleitet werden soll [4].

---

[1] „Fides etenim non habet meritum, cui ratio humana ad plenum praebet experimentum. Haec etenim erit gloria nostra, perfecta scientia comprehendere in patria, quod nunc quasi in aenigmate per speculum contemplamur" (Prologus [M., P. L. CCX 597]). Über den Satz Gregors d. Gr., der von Alanus hier mit den Worten „ad plenum" bereichert ist, vgl. Grabmann, Geschichte der scholastischen Methode I 144; II 189.

[2] „Nempe editionem hanc Artem catholicae fidei merito appello. In modum [enim] artis composita diffinitiones, distinctiones continet et propositiones artificioso successu comprobantes" (M., P. L. CCX 597).

[3] Ebd.

[4] Ebd. 597 u. 598 mit den Textverbesserungen bei Bäumker, Handschriftliches usw. 4.

Die Vorausschickung der Definitionen verfolgt den Zweck, den Sinn der in der „Ars catholicae fidei" gebrauchten Termini aufzuhellen, also eine klare Terminologie an die Hand zu geben. Er gibt hier die Begriffsbestimmungen von Ursache, Substanz, Materie, Form, von substantieller und akzidenteller Proprietät, von der Bewegung mit ihren sechs Unterarten, vom Intellekt, von der Zahl usw. Unter Postulaten oder Heischesätzen versteht Nikolaus solche Sätze, die ähnlich wie die philosophischen Maximen nicht durch andere Sätze bewiesen werden. Er will diese Postulate, wenn sie auch nicht so evident sind wie die philosophischen Maximen, mehr als vorausgesetzt und als Ausgangspunkte für seine Deduktionen konzediert wissen. Es sind nur drei der Ursachenlehre angehörende Postulate, die er voranstellt. Unter den Axiomen, deren er sieben vorausschickt, meint unser Scholastiker solche Sätze, die dermaßen einleuchtend sind, daß man ihnen, sobald man sie hört, alsbald zustimmt [1].

Das Arbeitsprogramm, das Nikolaus auf diese Weise in seinem Prologus entwickelt, hat er im Werke selbst mit eiserner Konsequenz durchgeführt. Die einzelnen Bücher bestehen aus einer Kette von propositiones oder theoremata. Jede dieser Thesen ist durch Verwertung der vorangestellten Definitionen, Postulate und Axiome und meist auch durch Anknüpfung an schon erörterte Theoremata streng syllogistisch bewiesen. An der Spitze des ersten Buches z. B. steht die Thesis: „Quidquid est causa causae, est causa causati." Dieser Satz wird syllogistisch bewiesen mit Zuhilfenahme der Definition von causa und des ersten der vorangestellten Axiome. Die hieran sich schließende zweite Thesis „Omnis causa subiecti est causa accidentis" wird mit Anwendung der Definitionen von causa und accidens und mit Berufung auf die eben bewiesene erste Thesis (theorema) demonstriert. Das nun folgende dritte Theorem „Nihil seipsum composuit vel ad esse perduxit" wird dadurch bewiesen, daß ein Einwand (Immo dicit adversarius etc.) formuliert und mit Zuhilfenahme des dritten Axioms widerlegt wird. Dieses dritte Theorem ist wieder die Voraussetzung für die achte Thesis: „Nihil est causa sui." [2] In dieser strengen Aufeinanderfolge wird durch die dreißig Thesen des ersten Buches Gott als causa prima erwiesen und beleuchtet und werden aus der Idee der causa prima die Eigenschaften Gottes

[1] M., P. L. CCX 597 u. 598 mit den Textverbesserungen bei Bäumker a. a. O. 4 u. 5.

[2] Mitunter ist dem Theorem auch ein Corollarium beigegeben, das dann eigens bewiesen wird, z. B. l. 1, c. 12 (M., P. L. CCX 600).

deduziert. Dem zweiten Buch, der Schöpfungslehre, sind zunächst die Begriffsbestimmungen von bonum, malum, utile, iustitia, gratia, satisfactio usw. vorangeschickt. Desgleichen stehen auch an der Spitze des vierten Buches, der Sakramentenlehre, die Definitionen der Sakramente und der Kirche. Die Methode ist in den vier andern Büchern die nämliche wie im ersten Buche. Das Ganze ist ein kunstvoll ineinander greifendes Räderwerk von Syllogismen.

Die „Ars catholicae fidei" hat wegen ihrer methodischen Eigenart in der Geschichtschreibung der Philosophie vielfache Anerkennung gefunden. J. E. Erdmann[1] nennt den Alanus de Insulis, in welchem er den Verfasser der „Ars catholicae fidei" sieht, den geistig begabtesten unter den Summisten. „Jahrhunderte vor Descartes' ‚Rationes dei existentiam et animae a corpore distinctionem probantes more geometrico dispositae', Jahrhunderte auch vor Spinozas ‚Ethica more geometrico demonstrata' ist hier der Versuch gemacht, in streng geometrischer Anordnung ein System religionsphilosophischer Wahrheiten aus vorausgeschickten Definitionen (descriptiones), Heischesätzen (petitiones) und Axiomen (communes animi conceptiones) unter strenger Verknüpfung der einzelnen Propositionen und ihrer Korollarien abzuleiten." So bewertet Cl. Bäumker[2] die philosophiegeschichtliche Stellung dieser Schrift. M. Baumgartner[3] sieht in der „Ars catholicae fidei" und in den „Regulae de sacra theologia" „die merkwürdigsten Denkmale jenes eigenartigen mittelalterlichen Rationalismus, welcher bei Scotus Eriugena mit ungemessener Kühnheit beginnend, bei Anselm in seinen Ansprüchen weit gemäßigter und bescheidener auftretend, bei Abälard aber wieder anspruchsvoller werdend, im Vertrauen auf die Vernunft lediglich aus Begriffen und allgemeinen Sätzen durch das Mittel des Syllogismus alles, Gott und die Welt, die natürlichen wie die Glaubenswahrheiten zu deduzieren versuchte".

Um eine möglichst zutreffende Beurteilung der Methode unserer „Ars catholicae fidei" zu gewinnen, müssen wir diese Schrift in den historischen Zusammenhang hineinstellen und vor allem ihre Vorbilder betrachten. M. Baumgartner weist auf Boethius und auf dessen Kommentator Gilbert de la Porrée als die Hauptquellen für die mathematisch-deduktive Methode der „Ars catholicae fidei" hin[4].

---

[1] Grundriß der Geschichte der Philosophie 314.
[2] Handschriftliches zu den Werken des Alanus 1.
[3] Die Philosophie des Alanus de Insulis 27. [4] Ebd. 28.

Die Darlegungen des Prologus über die philosophischen Maximen und über die Axiome erinnern in der Tat an Boethius; auch läßt sich die Ähnlichkeit mit der Boethianischen Schrift „De hebdomadibus" nicht verkennen. Indessen dürfte man nicht fehlgehen, wenn man noch andere Parallelen heranzieht. Das Absehen von allen Schrift- und Väterzitaten, das Bestreben, eine zusammenfassende Überschau über das Gesamtgebiet der Glaubenslehre zu geben, die im Prologus benutzte Wendung fidei nostrae rationes, all das deutet auf die Arbeitsweise des hl. Anselm von Canterbury und auch Richards von St Viktor hin. In der Tat ist das dritte Buch, die Erlösungslehre, der „Ars catholicae fidei" ein in syllogistische Formen gegossenes Resumé des Buches „Cur deus homo" des hl. Anselm[1]. Weiterhin weist die fein ausgearbeitete Technik des Syllogismus den Einfluß der aristotelischen Logik, vor allem der „Logica nova" auf. Während wir bei den Sentenziariern bzw. Summisten des ausgehenden 12. und beginnenden 13. Jahrhunderts, vor allem bei Petrus von Poitiers und seiner Schule, eine zwar ausgiebige, aber mehr sprunghafte und unzusammenhängende Anwendung der syllogistischen Technik mit all ihren Routinen und Praktiken finden werden, ist hier die ganze Dogmatik als ein System von Syllogismen vorgeführt. Das Streben nach Kürze, Geschlossenheit und Klarheit der Beweisgänge ließ das streitbare Element der Dialektik ganz in den Hintergrund treten.

Eine rationalistische Richtung läßt sich hier aus der Arbeitsweise der „Ars catholicae fidei" nicht ersehen. Der Autor betont ja, wie wir sahen, im Prologus, daß er „probabiles fidei nostrae rationes" bringen wolle, die „ad fidem capessendam plene" nicht ausreichen. Im Werke selbst vertritt er das Theorem: „Deum nulla scientia, sed sola fide deprehendimus."[2] Sein Glaubensbegriff gemahnt in der Wendung „Fides igitur utique super opinionem, sed infra scientiam" an Hugo von St Viktor. Weiterhin zeugt gegen rationalistische Tendenzen der Ausspruch: „Si transumptis nominibus de Deo aliquid credimus, improprie balbutimus."[3]

Die Parallele mit dem methodischen Verfahren Spinozas in seiner „Ethica more geometrico demonstrata" läßt sich nicht leugnen. Indessen kann von einer direkten Einwirkung der „Ars catholicae fidei" auf den jüdischen Philosophen nicht die Rede sein. Die geometrische

---

[1] „La doctrine d'Alain n'est que le résumé sous forme syllogistique du Cur deus homo" (J. Rivière, Le dogme de la rédemption², Paris 1905, 356).

[2] L. 1, c. 17 (M., P. L. CCX 601). [3] L. 1, c. 20 (ebd. 603).

Methode übernahm Spinoza von seinen Zeitgenossen [1]. Übrigens findet sich diese mathematisch-deduktive Methode auch sonst in der Scholastik, so in der „Grammatica speculativa", in „De primo rerum omnium principio" und in den Theoremata des Duns Scotus, in dem Werk „De causa Dei" des Thomas Bradwardinus [2] usw.

Schließlich sei noch daran erinnert, daß die methodische Eigenart der „Ars catholicae fidei" nicht zu einer Überschätzung dieses Werkchens führen darf. Es sind die Werke Hugos und Richards von St Viktor, namentlich auch die gewaltigen Sentenzen Roberts von Melun, doch hochragendere Monumente scholastischer Denkkraft als das kleine, wenn auch scharfsinnige und geschlossene Schriftchen des Nikolaus von Amiens. Wenn einmal die ungedruckten Sentenzen und Summen des 12. und 13. Jahrhunderts gedruckt vorliegen werden, dürfte manches Werturteil über die Leistungen einzelner Scholastiker sich verschieben.

Siebtes Kapitel.

Die von Petrus Cantor ausgehende biblisch-moralische Richtung der Theologie.

§ 1. Petrus Comestor und Petrus Cantor.

Die theoretische Seite der Theologie, wie sie durch Hugo von St Viktor, Peter Abälard, Robert von Melun, Petrus Lombardus usw. betont worden war, ist im letzten Drittel des 12. Jahrhunderts vornehmlich von Petrus von Poitiers, dem treuesten Schüler des Lombarden und einflußreichen Pariser Kanzler, vertreten und weitergebildet worden. Petrus von Poitiers wurde Mittelpunkt der vorwiegend spekulativ und dialektisch arbeitenden Pariser Theologen oder Summisten. In den systematischen Werken des Petrus von Poitiers und noch mehr in denjenigen der andern Pariser Summisten um die Jahrhundertwende kommt, wie wir in einem andern Abschnitt sehen werden, der Einfluß der durch die „Logica nova" ausgeprägten Disputationstechnik auf die theologische Darstellungsmethode in markanter Weise zum Vorschein.

Neben dieser theoretischen Richtung wußte sich in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts zu Paris auch eine mehr positiv-prak-

---

[1] St. v. Dunin-Borkowski, Der junge De Spinoza, Münster 1910, 401.

[2] S. Hahn, Thomas Bradwardinus und seine Lehre von der menschlichen Willensfreiheit, Münster 1905, 13 ff.

tische Strömung Geltung zu verschaffen, welche die Theologie vornehmlich unter dem Gesichtspunkte des Schriftstudiums und der Moral auffaßte. Die Darstellungsform ist hier teilweise eine mehr paränetische, nimmt aber später auch dialektischen Charakter an.

Als Vertreter dieser Richtung begegnen uns zuerst Petrus Comestor und namentlich Petrus Cantor. Petrus Comestor[1] oder auch Manducator (der Bücherverschlinger, wegen seiner Belesenheit, eigentlich Petrus von Troyes, Petrus Trecensis, seit 1164 Kanzler in Paris, † um 1178) hat sich, wie wir schon anderwärts gesehen, durch die Zusammenstellung des „Liber Pancrisis"[2] und durch Erklärung der Sentenzen des Petrus Lombardus[3] auch auf dem Gebiete der theoretischen Theologie bewährt. Seinen gefeierten Namen[4] aber erwarb er sich durch seine „Sermones" und noch mehr durch die „Historia scholastica". Es ist dies ein Auszug aus der Geschichte der alt- und neutestamentlichen Offenbarung und stellt „das Hauptwerk der biblischen Geschichte im Mittelalter"[5] dar.

Die Bedeutung dieses Werkes, welches im Mittelalter unzähligemal abgeschrieben und auch mehrfach übersetzt wurde und seinem Verfasser den Namen „Magister Historiarum" eintrug, liegt mehr auf populärtheologischem Gebiete. Auch Kunst und schöne Literatur sind hiervon mannigfach beeinflußt[6]. Auf eigentlich theologischem Boden bewegt sich die literarische Tätigkeit des Petrus Cantor, von dem die soeben charakterisierte positiv-praktische Richtung hauptsächlich ihren Ausgang nimmt.

---

[1] Über Petrus Comestor vgl. Histoire littéraire de la France XIV 12—18; Denifle, Chartularium Univ. Paris. I 8, n. 8; Hurter, Nomenclator II² 183 f.

[2] Vgl. S. 141. [3] Vgl. S. 393.

[4] „Petrus Comestor celebris habetur in Francia, magistrorum Parisiensium primas, vir facundissimus et in scripturis divinis excellenter instructus, qui utriusque testamenti historias nunc compingens volumine, opus edidit satis utile, satis gratum, ex diversis hystoriis compilatum" (Roberti canonici S. Mariani Autissiodorensis Chronicon [M. G. SS. XXVI 240]).

[5] Knecht im Artikel „Biblische Geschichte" in Wetzer und Weltes Kirchenlexikon V² 492.

[6] Zur Würdigung der „Historia scholastica" vgl. Richard Simon, Histoire critique du Vieux Testament I, Rotterdam 1685, 413; Ders., Histoire critique du Nouveau Testament II, Rotterdam 1690, 320; H. J. Vogels, St Augustins Schrift De consensu evangelistarum, Freiburg 1908, 137 f. Nach der kunst- und kulturhistorischen Seite ist die „Historia scholastica" eingehend gewürdigt bei P. Perdrizet, Étude sur le Speculum humanae salutis, Paris 1908, 68—93.

Petrus Cantor[1] hat seine theologische Ausbildung an der Domschule von Rheims, wahrscheinlich noch unter Magister Alberich von Reims, dem Schüler Anselms von Laon, genossen und ist dadurch zu der positiven Richtung der Theologie des beginnenden 12. Jahrhunderts in Fühlung getreten. Vom Jahre 1169 oder 1170 an wirkte Magister Petrus als Kanonikus und Lehrer der Theologie an Notre Dame in Paris. Von 1178 an bekleidete er zugleich das Amt eines Cantors an dieser Kathedralkirche. Er starb im Jahre 1197. Während Petrus von Poitiers die dialektische Richtung der Theologie vertrat, die Traditionen eines Petrus Abälard und Petrus Lombardus weiterbildete und der Mittelpunkt eines vornehmlich spekulativ oder vielmehr dialektisch arbeitenden Kreises von Theologen, von Summisten wurde, lebte in Petrus Cantor die praktische und positive Art des Unterrichtens und Arbeitens, wie sie in den Schulen Wilhelms von Champeaux und Anselms von Laon üblich war, besonders unter dem Gesichtspunkte des Schriftstudiums fort, wurde Petrus Cantor der Ausgangspunkt einer vorwiegend praktisch orientierten Gattung der theologischen Literatur. Petrus Cantor scheint auch als akademischer Lehrer durch die praktisch-paränetische Eigenart seiner Vorträge und durch seine aszetische Persönlichkeit sehr anregend gewirkt zu haben. Giraldus Cambrensis[2] feiert ihn als „non solum theologus egregius, sed tamquam moralis quoque philosophus et morum assertione conspicuus". Jakob von Vitry[3], ein Schüler des Petrus Cantor, sonst ein strenger Kritiker der Pariser Theologieprofessoren, spendet seinem Lehrer und dessen Lehrtätigkeit ein begeistertes Lob.

---

[1] Über das Leben und die literarische Tätigkeit des Petrus Cantor vgl. F. S. Gutjahr, Petrus Cantor Parisiensis. Sein Leben und seine Schriften, Graz 1899. Über seine exegetische Tätigkeit vgl. Denifle, Die abendländischen Schriftausleger etc. 88. Die Bußlehre des Petrus Cantor ist behandelt bei P. Schmoll, Die Bußlehre der Frühscholastik, München 1908, 100 ff, und G. Grommer, Die Laienbeichte im Mittelalter, München 1909, 10. Leider sind hier die ungedruckten Werke Cantors nicht berücksichtigt. Diese ungedruckten Werke sind erfolgreich benützt von F. Brommer, Die Lehre vom sakramentalen Charakter in der Scholastik bis Thomas von Aquin inklusive, Paderborn 1908, 15. Wertvolle Mitteilungen über Petrus Cantor gibt B. Hauréau, Notices et extraits de quelques manuscrits latins de la Bibl. nationale, Paris 1890—1893, I 17 72 f 177 207 224; II 5—15 V 4—7 388.

[2] Opera omnia, ed. I. S. Brewer, IV, Lond. 1873, 62.

[3] Historia occidentalis c. 8. Vgl. Ph. Funk, Jakob von Vitrys Leben und Werke, Leipzig und Berlin 1909, 22 146 f.

Der zum weitaus größten Teile ungedruckt gebliebene literarische Nachlaß des Magisters Petrus Cantor gehört der Dogmatik, der Moral, der theologischen Enzyklopädie und vornehmlich der Exegese an[1]. Sein Hauptwerk ist die in mehreren Handschriften[2] erhaltene „Summa de sacramentis et animae consiliis". Um eine der besten dieser Handschriften heranzuziehen, so enthält Cod. Biblioth. nat. lat. 14445 zu Paris von fol. 149^r bis 269^v die „Summa cantoris parisiensis de sacramentis et anime consiliis". Der Anfang des Werkes lautet: „Queritur de sacramentis legalibus, que data sunt in signum perfectorum et iugum superborum et pedagogum infirmorum." Es enthält diese Summe in ihrem größten Teile, in den ersten 119 Kapiteln, eine sehr anregend geschriebene Sakramentenlehre, in welcher Wärme und praktische Tendenz der Darstellung, gute systematische Anordnung und umsichtige Benützung der äußeren scholastischen Technik (Stellung und Lösung von Einwänden usw.) sich harmonisch verbinden. Besonders eingehend und interessant ist die Buß- und Beichtlehre geschrieben. An die Sakramentenlehre schließen sich 46 Kapitel an, welche Fragen und Fälle aus Dogmatik, Moral und Kirchenrecht behandeln. Daß der Autor auch in schwierigeren Fragen der spekulativen Theologie sich zurechtfinden konnte, dafür zeugt die scharfsinnige Behandlung der Frage De homine assumpto im 32. Kapitel. Die „Summa de sacramentis et animae consiliis" bekundet

---

[1] Die literarische Tätigkeit Cantors ist bei Alberich von Trois-Fontaines also dargestellt: „(Anno 1197) Cantor Parisiensis magister Petrus doctor theologus, in religione et honestis moribus famosus et clarus apud abbatiam Longipontis obiit. Huius habentur libri multi: Magna summa de conciliis et rebus ecclesiasticis, unum ex quattuor innovatum, Verbum abbreviatum, Summa de contrarietatibus theologicis, quedam glosatura super psalterium et multa alia; Summa que dicitur Abel ipsius nomine intitulatur" (M. G. SS. XXIII 874).

[2] Gutjahr führt drei Handschriften an: die Codd. lat. 9593 und 14521 der Pariser Nationalbibliothek und Cod. 276 der Bibliothek von Troyes. Zu diesen Handschriften seien noch hinzugefügt: Cod. 61, fol. 152^v—216^v der Stiftsbibliothek von Reun (enthält nur die Lehre von der Taufe, Firmung, letzten Ölung, Eucharistie und einen Teil der Bußlehre), Cod. lat. 14445, fol. 149^r—269^v der Pariser Nationalbibliothek, Cod. 263 der Arsenalbibliothek von Paris. Feret (La faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres I 75) spricht mit Unrecht die „Summa de sacramentis" dem Petrus von Corbeil zu. Die Autorschaft des Petrus Cantor ist durch die meisten Handschriften (vgl. besonders die Reuner Handschrift, welche ausschließlich Schriften des Petrus Cantor enthält) und durch die Zeugnisse des Petrus von Poitiers, Kanonikers von St Viktor, in seinem Pönitentiale (vgl. Hauréau, Notices et extraits etc. II 8), des Alberich von Trois-Fontaines usw. bezeugt.

eine bedeutende Beeinflussung durch das aufblühende kanonische Recht und eine hierdurch bedingte praktische und kasuistische Richtung der Theologie.

Was Hugo von St Viktor, Petrus Lombardus und Gandulphus an dogmatischen Materialien in der Sakramentenlehre festgelegt haben, ist durch Petrus Cantor und seine Schule nach der kanonistischen und kasuistischen Seite weitergebildet und ausgebaut worden. Die geschichtliche Bedeutung dieser „Summa de sacramentis“ dürfte auch daraus ersichtlich sein, daß Morinus[1] in seinem dogmengeschichtlichen Traktat über das Bußsakrament darauf häufig Bezug nimmt.

Moralisch-aszetischen Inhalts ist das „Verbum abbreviatum“. Es ist dieses am meisten gelesene, in sehr vielen Handschriften[2] erhaltene und auch im Druck vorliegende Werk unseres Scholastikers für den Geschichtschreiber der scholastischen Methode insofern von Interesse, als hier eine stattliche Zahl methodologischer Grundsätze eingeflochten ist und die wissenschaftliche Individualität des Autors sich scharf ausprägt. Die ersten Kapitel nehmen Stellung gegen die Weitschweifigkeit der Bibelglossen und gegen die Erörterung überflüssiger Fragen in den theologischen Disputationen. Was über die Glossen hier gesagt und geklagt ist, erinnert an Gedanken, die uns bei Robert von Melun begegnet sind. Die Beschäftigung mit der Heiligen Schrift, mit der Theologie, vollzieht sich, wie Petrus Cantor ausführt, in drei Formen, in der lectio, in der disputatio und praedicatio[3]. Die lectio ist das Fundament, die disputatio die Wand

[1] Commentarius historicus de disciplina in administratione sacramenti poenitentiae XIII primis saeculis, Paris. 1651, 244 369 388 407 456 511 526 usw.

[2] Das Werk „Verbum abbreviatum“, nach den Anfangsworten so genannt, hat auch noch verschiedene andere Titel in den Handschriften: „Ethica Petri“, „Summa philosophie“, „Summa de vitiis et virtutibus“ usw. (vgl. Gutjahr, Petrus Cantor Parisiensis 61 f). Gutjahr zählt 22 Handschriften dieses Werkes auf. Zu denselben seien noch hinzugefügt: Cod. 61, fol. 1r—121v der Stiftsbibliothek von Reun; Cod. Vat. lat. 4303, fol. 1r—58v.

[3] „In tribus igitur consistit exercitium sacrae Scripturae: circa lectionem, disputationem et praedicationem. Cuilibet istorum mater oblivionis et noverca memoriae est nimia prolixitas. Lectio autem est quasi fundamentum et substratorium sequentium; quia per eam ceterae utilitates comparantur. Disputatio quasi paries est in hoc exercitio et aedificio; quia nihil plene intelligitur fideliterve praedicatur, nisi prius dente disputationis frangatur. Praedicatio vero, cui subserviunt priora, quasi tectum est tegens fideles ab aestu et a turbine vitiorum. Post lectionem igitur sacrae Scripturae, et dubitabilium, per disputationem, inquisitionem, et non prius, praedicandum est; ut sic cortina cortinam trahat, et caetera“ (c. 1 [M., P. L. CCV 25]).

und die praedicatio das Dach dieses geistigen Gebäudes. Beachtenswert ist hier die Hervorhebung der disputatio durch die Bemerkung, daß nichts voll und ganz verstanden und getreu und wahr gepredigt werden kann, außer es ist vorher durch die Disputation gründlich verarbeitet. Die Disputatationsmethode war eben durch Abälard und seine Schule und besonders auch durch das Bekanntwerden der ganzen aristotelischen Logik allmählich im theologischen Unterricht heimisch geworden, so daß auch die mehr praktisch und positiv arbeitenden Theologen diese Methode verwerteten und befürworteten. In Bezug nun auf die lectio, auf die Vorlesungen über die Heilige Schrift, empfiehlt Petrus Cantor unter Hervorhebung recht praktischer Gesichtspunkte tunlichste Kürze und Hinwendung auf die dogmatisch-moralischen Kernpunkte der Bibel unter Beiseitelassung topographischer, chronologischer, genealogischer und archäologischer Spezialfragen [1]. Denn die Heilige Schrift ist uns nicht als Objekt überflüssiger Fragen, sondern als Quelle des Glaubens und der Sittenlehre und als Richtschnur bei der Lösung aktueller kirchlicher Fragen von Gott gegeben. Rücksichtlich der quaestiones, der theologischen Disputation, empfiehlt Petrus Cantor vor allem Sachlichkeit. Nicht mit Worten, sondern mit Sachen, mit realen Inhalten soll die theologische Disputation sich befassen und dadurch für das christliche Leben fruchtbar werden. Hier sind die Kirchenväter, welche zur Verteidigung des Glaubens und Evangeliums mit den Häretikern disputiert haben, Vorbild [2]. Der modus disputandi ist dann ein richtiger, wenn Zank und Streit ausgeschieden ist, wenn pro und contra in Ruhe und

---

[1] „Maxime deberet movere nos, ad brevitatem assequendam, damnum in scribendo tot et tanta volumina, propter sumptus nimios; damnum in legendo, propter minorem profectum et dilationem ad caetera utiliora; puta damnum in emendando, propter iacturam temporis et taedium et laborem corporis; damnum in ferendo, propter ponderositatem librorum et impedimentum. Item: Consumimur in legendo superflua, ut situs locorum, numeros annorum et temporum, genealogias, dispositiones mechanicas in aedificiis, ut in dispositione tabernaculi, templi etiam imaginarii. Non ideo data est nobis sacra Scriptura, ut in ea vana et superflua quaereremus, sed fidem et doctrinam morum et consilia et responsiones ad infinita negotia in Ecclesia emergentia“ (c. 2 [ebd. 27 u. 28]).

[2] Vgl. c. 3: „De brevitate et commoditate quaestionum“; c. 4: „De temeritate quaestionum et temerariis disputationibus“; c. 5: „De modo disputandi, qui est, ut sine contentione disputetur“ (ebd. 28—36). „Deponamus igitur huius declamationis acutae concinnationes, quaestiunculas inutiles. . . . Ad maiorem igitur natus, rebus studeas, non verbis; ut quidquid legeris, quidquid disputaveris, quidquid praedicaveris, ad mores in te et in aliis, exemplo tui, informandos referas c. 3 (ebd. 30—31).

Ordnung, ohne Überstürzung und Hast verhandelt wird. Unser Scholastiker scheint Mißstände im damaligen theologischen Unterrichts- und Disputationsbetrieb treffen zu wollen, wenn er von einem schauspielermäßigen Gestikulieren derjenigen, welche Einwände und Fragen stellen, also der Opponenten, redet und wenn er auf die Voreiligkeit und Unbesonnenheit der auf diese Fragen Antwortenden, also der Defendenten, hindeutet[1]. Hier verweist er nachdrücklich auf das Beispiel der Kirchenväter und der älteren Theologen, die nur nach reiflicher Überlegung und Beratung schwierige Fragen lösten, sowie auch auf das Verfahren der weltlichen Gerichte, welche in Streitsachen, die nicht das Seelenheil, sondern oft nur eine Scholle Erde betreffen, unter Aufgebot eines gewaltigen juristischen Apparats den Fall genau prüfen und erst auf Grund peinlicher Untersuchung das Urteil aussprechen. Weiterhin beruft sich Petrus Cantor auf Aristoteles, der auf keine ihm vorgelegte Frage antwortete, außer es wurde eine Bedenkzeit gewährt[2]. In Anbetracht der praedicatio, der Verkündigung des göttlichen Wortes, betont Petrus Cantor noch mehr als bei der lectio und disputatio das Erfordernis ethischer und aszetischer Gesinnung; denn: „Verbum, quod de frigido pectore erumpit, non inflammat, quia qui non ardet non accendit.[3]“ Das „Verbum abbreviatum“ selbst behandelt nach diesen einleitenden methodologischen Kapiteln in ungemein praktischer, inniger und anschaulicher Weise ethische und kanonistische Themata, läßt interessante Streiflichter auf die damaligen Zustände im Klerus fallen und bekundet eine nicht gewöhnliche Vertrautheit mit antiken Dichtern und Philosophen[4]. Es ist dieses Werk, das auch noch in der populärtheologischen Literatur der folgenden Jahrhunderte, z. B. bei Thomas Cantipratanus und Ludolph von Sachsen, zitiert wird[5], in vielen Stücken der Vorläufer der zahlreichen „Summae de virtutibus et vitiis“ des 13. Jahrhunderts.

---

[1] „Sequitur de modo disputandi, qui exigit, ut sine lite et contentione fiat.... Pronuntiatio ordinata debet esse ut vita: ordinatum autem non est, quod praecipitatur et properat.... Sicut turpe est interrogantem histrioni in disputatione assimilari, si gesticulando proposuerit: ita et solventem nimis esse praeproperum turpe est et periculosum, maxime in quaestionibus solvendis, ubi vertitur periculum animarum“ (c. 5 [M., P. L. CCV 34 u. 35]).

[2] C. 5 (M., P. L. CCV 36).

[3] C. 7 (M., P. L. CCV 38).

[4] Vgl. das Autorenverzeichnis bei Migne ebd. 19 u. 20.

[5] Vgl. Gutjahr, Petrus Cantor Parisiensis 61.

Auch auf dem Gebiet der theologischen Enzyklopädie, der theologischen Lexikographie hat Petrus Cantor anregend und vorbildlich gewirkt durch seine „Distinctiones", vom Anfangswort auch „Summa Abel" genannt. Es ist ein handschriftlich auf uns gekommenes, teilweise vom Kardinal Pitra[1] ediertes alphabetisch geordnetes biblisch-theologisches Lexikon, das an der Hand meist biblischer Stichwörter mit ausgesprochen praktischer Tendenz die Materien der Dogmatik, Moral und Liturgik behandelt: „Expositiones vocabulorum biblie secundum alphabetum." Ein schönes Exemplar dieses Werkes ist Cod. Vat. lat. 1003. Die Stichwörter[2] stehen hier mit abwechselnd blauen und roten Initialen am Rand und sind durch rote Striche mit den verschiedenen präzis gefaßten Punkten des Textes verbunden. Die Bezeichnung Distinctiones ist zutreffend, weil die verschiedenen Bedeutungen der einzelnen Stichwörter klassifiziert sind. Methodisch beachtenswert sind die Artikel Scientia und Theologia[3]. Bei der Scientia sind die Zwecke des Wissens ähnlich wie beim hl. Bernhard und in den von B. Geyer edierten „Sententiae divinitatis" angegeben[4].

---

[1] Spicilegium Solesmense III, Paris. 1852—1858, 1—308; Analecta sacra II, Paris. 1876—1884, 6—154 585—623.

[2] Die Stichwörter des Buchstabens A sind: Abel, Abiciuntur, Abissus, Abitant in unum, Ablactatio, Abundantia, Adherendo, Adiutorium, Adventus Christi, Adversa, Advocatus, Affectiones naturales, Affectus hominis, Affligit, Agiographia, Agiographis, Agnus, Alieni, Aliud, Alleluia, Altare, Altitudo, Amen, Amicus, Anathema, Anathematizatio, Ancilla, Angelus, Anima, Annus, Antichristus, Antiphona, Apocripha, Apostoli, Apotheca, Apparuit, Aqua, Aranee, Arbor, Archa, Architectus, Arma, Ascendit, Atria domini, Auctoritas, Audire, Aurea, Aureola, Avarus, Avertit se Deus ad tempus, Avis. Das letzte Stichwort ist Xristus (fol. 69v).

[3] Fol. 59v: Scientia sive notitia
- Interior
  - Inspiratione
  - Ratione
- Exterior — Per creaturas

Scientia sive intelligentia
- cogitationis
- iucunditatis
- operationis

Scire volunt vel addiscunt
- alii, ut laudentur
- alii, ut lucrentur
- alii, ut se ipsos edificent
- alii, ut proximos emendent

Fol. 63v: Theologia duplex est
- superior sive celestis, que divinorum notitiam spondet, queque habet sua expedimenta sc. articulos fidei et sua impedimenta sc. hereses
- inferior sive subcelestis, que morum informationem docet et quedam speculatur ad fugam ut vitia et quedam ad electionem ut virtutes

[4] B. Geyer, Die Sententiae divinitatis 8.

Interessant ist die Unterscheidung der Theologia in eine Theologia superior oder celestis und in eine Theologia inferior oder subcelestis. Erstere vermittelt die Erkenntnis des Göttlichen, ist die Dogmatik; sie hat ein positives Moment, nämlich die Glaubensartikel, die Dogmen, und ein negatives Moment, die Häresien. Die Theologia inferior oder subcelestis ist die Moral, welche die Gestaltung der Sitten lehrt und wiederum ein positives und negatives Element in sich befaßt. nämlich die Tugenden und die Laster. Im „Verbum abbreviatum“[1] gebraucht Petrus Cantor für die Theologie den Ausdruck Philosophia coelestis; eine Benennung, welcher wir auch bei seinem Schüler Robert von Courçon begegnen werden. Die niedrigere Einschätzung der Dogmatik gegenüber der Moral findet sich auch mehrfach in der Folgezeit, so in der Unterscheidung zwischen quaestiones theologicae und quaestiones morales bei Wilhelm von Auxerre. Methodisch ist die „Summa Abel“ des Petrus Cantor auch insofern bedeutsam, als es sich hier um den Typus einer in der folgenden Epoche der Scholastik reichlich gepflegten Literaturgattung handelt. Es sind diese alphabetischen biblisch-theologischen Lexika und Glossen fast sämtliche ungedruckt geblieben. Wir haben solche Distinctiones von Wilhelm von Lincoln (Wilhelm de Montibus), von Garnier von Rochefort, von Fr. Mauritius, von Erchenfridus usw[2]. Wir haben es hier gewissermaßen mit mittelalterlichen Anfängen und Ansätzen der durch Richard Simons „Grand Dictionnaire de la Bible“ inaugurierten neuzeitlichen biblischen Realwörterbücher zu tun.

Die „Summa Abel“ zeigt, wie die Heilige Schrift den Mittelpunkt des wissenschaftlichen Arbeitens des Petrus Cantor bildet, sie gibt uns das Geleite zu den exegetischen Werken unseres Scholastikers. Sein gesamter exegetischer Nachlaß ist ungedruckt geblieben. Er schrieb

---

[1] M., P. L. CCV 41.

[2] Cod. 90, fol. 1—70 der Stiftsbibliothek Heiligenkreuz: Magister Wilhelmus de Montibus, Distinctiones secundum ordinem alphabeti. Anfang: Abyssus multiplex est. — Cod. lat. 588 der Pariser Nationalbibliothek enthält die Distinctiones Garniers von Rochefort, welche mit „Angelus“ beginnen und mit „zona“ abschließen. — Die Distinctiones des Fr. Mauritius, welche mit „Abiectio“ beginnen, finden sich z. B. Cod. Vat. lat. 980, Cod. Ottob. lat. 400, Oxford Merton College 102. Ein Teil dieser Distinktionen ist auch gedruckt (Buchstaben A—E) bei Zane in Venedig 1603 (vgl. Hurter, Nomenclator II[2] 413). — Cod. 143 des Stiftes Lilienfeld enthält fol. 73—195: Erchenfridi compendium alphabeticum scripturarum per doctores divine legis et philosophos editarum. — Eine Reihe dieser Lexika ist anonym. Vgl. auch A. G. Little, Initia operum latinorum quae saeculis XIII, XIV, XV attribuuntur, Manchester 1904, p. 4 unter „Abstinentia“.

eine Arbeit „De tropis loquendi“, auch „De tropis theologicis“, „De contrarietibus theologie“ betitelt[1], welche sich mit der Lösung scheinbarer biblischer Widersprüche beschäftigt, und verfaßte Glossen zu sämtlichen Büchern des Alten und Neuen Testamentes[2]. Denifle[3] hat darauf aufmerksam gemacht, daß Petrus Cantor der erste ist, der den Prolog zur Erklärung der Paulinen mit einem Schrifttexte einleitete, vermutlich auf einen Beschluß der Pariser Magister hin. Von jetzt ab erschien in Paris kein Kommentar zu einem Buch der Heiligen Schrift ohne einen Schrifttext an der Spitze; dasselbe war auch bei den Kommentaren zu den Sentenzen des Petrus Lombardus der Fall. Mit Petrus Cantor schließt auch die einfache Schrifterklärung ab. Der schon vorher angebahnte Modus, scholastische Quästionen und Erklärungen in die Bibelkommentare einzuflechten, wurde immer allgemeiner.

§ 2. Liebhard von Prüfening.

Ein trefflicher Beleg für den Einfluß, den Petrus Cantor auf weitere theologische Kreise ausgeübt hat, ist das „Horreum formice sive dictiones in theologia et distinctiones“ des Mönches Liebhard aus dem literarisch rührigen Benediktinerstift Prüfening bei Regensburg[4]. Der Verfasser gibt im Vorwort zu seiner Arbeit, die in einer Münchener und Salzburger Handschrift uns erhalten ist[5], Aufschluß über

---

[1] Befindet sich im Cod. 61, fol. 122r—146v von Reun unter dem Titel „De contrarietatibus theologie opusculum“, desgleichen im Cod. lat. 14445 der Pariser Nationalbibliothek, hier unter dem Titel „Tractatus m. Petri Remensis Cantoris Parisiensis de tropis theologicis. Incipit: Videmus nunc per speculum in enigmate, tunc autem facie ad faciem“.

[2] Ein größerer Teil dieser Glossen, welche ganz den Charakter der Glossa interlinearis haben und auf die durch Alberich von Reims vermittelte Fühlung des Petrus Cantor mit Anselm von Laon hindeuten, ist in Cod. Bibl. nat. lat. 15565 zu Paris enthalten. Vgl. Hauréau, Notices et extraits etc. V 4 ff.

[3] Die abendländischen Schriftausleger etc. 88.

[4] Vgl. über Prüfening: J. A. Endres, Boto von Prüfening und seine schriftstellerische Tätigkeit. Neues Archiv XXX (1905) 605—646.

[5] Clm 13107 (s. XIII). Außen am Deckel steht bemerkt: „Liebhardi monachi horreum formice s. dictiones in theologia et distinctiones.“ Am Schluß des Vorwortes fol. 2r ist von späterer Hand die Notiz angebracht: „Liebhartus monachus istum librum collegit et eum orreum formice appellandum esse censuit. Scripsit propria manu et habet XXVII quaternos.“ Die Handschrift stammt aus der Stadtbibliothek zu Regensburg. Die Angabe des vortrefflichen Münchener Handschriftenkatalogs (II 2, 105), daß es sich hier um distinctiones des Mag. Petrus Lombardus handelt, ist unrichtig, da der Mag. Petrus Parisiensis hier Petrus Cantor sein muß. Eine weitere Handschrift findet sich in der Stiftsbibliothek zu St Peter in Salzburg mit der Signatur a VII 21.

Veranlassung und Ziel seiner Publikation. Es geben diese Bemerkungen wie auch die Schrift selbst uns einen Einblick in das damalige wissenschaftliche Streben und Schaffen. Liebhardus bezeichnet als Veranlassung zu seiner Schrift die Sorgfalt der modernen Professoren in der beständigen Erforschung der theologischen Literatur, vor allem der Heiligen Schrift, und den Fleiß der Schüler im getreulichen Memorieren und im gewissenhaften Nachschreiben der Vorlesungen. Es ist vor allem der Forscherfleiß der magistri rühmend hervorzuheben, mit dem sie die verschiedenen Bedeutungen der in der Theologie üblichen Termini und Stichwörter feststellen, durch Einteilungen klassifizieren und durch Beispiele beleuchten. Dem entspricht die Rührigkeit der Schüler, welche durch Nachschriften und durch Vervielfältigung dieser Nachschriften die Forschungsergebnisse ihrer Lehrer weiteren Kreisen zugänglich machen. So haben denn auch, wie Liebhardus weiter berichtet, deutsche Theologiestudierende in Paris die Distinktionen des Pariser Magisters Petrus in die deutschen Gaue mitgebracht. Auf diese Weise ist durch Gottes gütige Fügung auch in seine Hand ein Exemplar gekommen. Aber dieses Manuskript war nicht so lange in seinen Händen, als zur vollständigen Abschrift erforderlich war. Er hat deswegen sich die Ameise zum Vorbild genommen, welche, unvermögend, die ganze Ernte sich anzueignen, sich befleißigt, eine Anzahl von Körnern in ihrer Vorratskammer aufzuspeichern. In diesem Sinne hat denn Liebhard wenigstens Auszüge aus den „Distinctiones" des Magisters Petrus niedergeschrieben, da er das ganze Werk nicht kopieren konnte, und die Lücken tunlichst durch Entlehnungen aus andern Autoren ausgefüllt. Er ist der Anschauung, daß es ebenso lobenswürdig ist, durch Entlehnung von andern wissenschaftlich fortzuschreiten, wie es lobenswert ist, an andern die Form, das Vorbild des Tugendlebens abzusehen [1].

---

[1] „Omnis hominum actio alicuius rei occasione sumit exordium. Huius itaque libri colligendi et conscribendi occasionem concepi ex laudabili modernorum magistrorum sollertia atque ex vigilanti discipline diligentia: Magistrorum enim in assidua scrutandorum librorum discussione, discipulorum autem in auditorum memoriali conservatione vel etiam studiosa conscriptione. Laudabilem certe dixerim magistrorum sollertiam, qua diversas in theologia dictionum acceptiones memorie discipulorum imprimunt per competentes distinctiones atque earumdem distinctionum auctorabiles exemplificationes. Discipulorum nihilominus laudaverim diligentiam, qui ea, que a magistris audierunt, non segniter conscribere atque aliis transscribenda communicare consueverunt. Cum igitur theologice discipline sectatores distinctiones magistri petri parisiensis ad partes teuthonicas detulissent et deo donante ad manus meas venissent, cum eas plenarie transscribere non potuissem,

Auf dieses Vorwort folgt die alphabetisch angeordnete selbständige Bearbeitung der Distinktionen, die „Summa Abel“ des Magisters Petrus Cantor; denn dieser ist unter dem Magister Petrus Parisiensis des Vorwortes zu verstehen. Das erste Stichwort des umfassenden Werkes — die Münchener Handschrift füllt 315 Blätter aus — ist Angelus, das letzte Hydria. Dem Verfasser war es offenbar um eine möglichst übersichtliche Gliederung des Stoffes zu tun. Aus diesem didaktischen Motiv der Anschaulichkeit heraus hat er die verschiedenen Einteilungen auch graphisch durch rote Striche und durch Schemata hervortreten lassen[1]. An Petrus Cantor erinnert vor allem auch das Vorwiegen der ethisch-praktischen Tendenz.

§ 3. Guido von Orchelles und die Sakramentenlehre des Clm 22 233.

In der methodischen Richtungslinie der hauptsächlich mit praktischen Gegenständen und mit der Sakramentenlehre beschäftigten Summen des Petrus Cantor und des Robert von Courçon liegen andere „Summae de sacramentis“, die aus dem Ende des 12. und aus den ersten Zeiten des 13. Jahrhunderts uns handschriftlich erhalten sind.

Der Cod. lat. 17 501 der Nationalbibliothek zu Paris enthält eine derartige Summe aus der Feder eines Theologen, namens Guido von

---

rapto e manibus exemplari ad imitationem formice secundum sapientis consilium me converti. Que cum totam messem comportare non possit, aliqua tamen grana suis horreis inferre non negligit. Sic ergo cum totum librum transscribere non possem, aliquas tamen excerptiunculas electas conscribere curavi. Sed quia exemplarium copiam per intervalla temporum vix assequi poteram, ex aliis quibuslibet libris distinctiones, quascumque reperissem, inserui. Sicut enim formam beate vivendi ab aliis trahere laudabile erit, ita etiam formam proficiendi ab aliis mutuare non minus laudabile existimavi“ (fol. 1ᵛ u. 2ʳ).

[1] Als Beispiel dieser Art theologischen Anschauungsunterrichts diene der Anfang des umfassenden Artikels „Angelus“ (fol. 2ᵛ):

An ge li	tribus mo dis	velut tribus viis	humana consideratione sunt investigandi	Opinione fide intelligen tia

Intelligentia rationi innititur — apprehendis ⁄1
Fides auctoritati roboratur
Opinio sola similitudine veri se tuetur

Prima duo	ha bent	certam ve- ritatem	sed fides clausam intelligentia nudam

et involutam et manifestam	opinio nil certi habens verum per verisimilia querit potius quam ⁄1

Orchelles. Derselbe spricht nach einer kurzen Einleitung die Absicht aus, „de sacramentis ecclesie und de ministrorum officiis“ zu schreiben. Es wird sowohl die allgemeine wie auch die spezielle Sakramentenlehre auf eine klare, praktische und innige Weise in den Hauptpunkten erledigt. Eine mystische Weihe und Wärme ist namentlich über die Eucharistielehre ausgegossen [1].

Mit dieser Sakramentenlehre des Guido von Orchelles hat eine in einer Münchener Handschrift erhaltene anonyme Summa de sacramentis viel Ähnlichkeit [2]. In einer warmempfundenen Einleitung weist der unbekannte Autor auf Jesus Christus hin, der in seiner göttlichen Weisheit sich ein Haus, d. h. die Kirche, aufgerichtet und in dieser Kirche die sieben Sakramente gleich stützenden und schmückenden Säulen aufgestellt hat, damit die Kirche durch den Geist der siebenfachen Gnade fest und schön werde. Im Vertrauen auf die Führung und Erleuchtung dieses Heiligen Geistes will der Verfasser den Spuren der Magistri nachgehen und über die Glaubens- und Sittenlehre zur Auferbauung der Einfältigen in schlichter Weise handeln [3]. Die schönen Schriftzüge und hübschen Initialen der Münchener Handschrift sind ein würdiger Rahmen für den durch mystische Innigkeit verklärten Inhalt [4]. Es sind dies wissenschaftliche Schöpfungen eines

[1] Cod. lat. 17501 der Pariser Nationalbibliothek (s. XIII). Die Handschrift stammt nach einer außen am Deckel angebrachten Notiz „Ex libris Sancti Martini a Campis Ordinis Cluniacensis“. Das initium des Werkes ist: „Legitur in exodo capitulo XXV, quod dominus precepit moysi, quod faceret tabernaculum“ etc. In der allgemeinen Sakramentenlehre ist eingehend der Unterschied zwischen den alt- und neutestamentlichen Sakramenten behandelt. Die Sakramentenlehre dauert bis fol. 139v; daran schließt sich von demselben Verfasser der Traktat „De officiis ecclesie“. Fol. 169v: „Explicit summa magistri Gui . . .“

[2] Clm 22233 (s. XIII). Stammt aus dem Kloster Windberg.

[3] „Quoniam Iesus Christus, Dei virtus et Dei sapientia, sapientissime edificavit sibi domum i. sanctam ecclesiam et in ipsa et pro ipsa excidit columpnas VII, i. e. VII sacramenta, que totam ecclesiam per spiritum septiformis gratie firmissime sustinerent et decentissime perornarent et in ipsis sacramentis ducente et docente nos eodem spiritu post vestigia magistrorum ea maxime, que ad fidem et mores pertinent, propter edificationem simplicium simpliciter loqui volumus, ut de structura edificationis cum eis in tempore messis aliquid percipere annuente domino valeamus“ (fol. 1r).

[4] Der reiche Inhalt dieser Summe dürfte aus nachfolgender Kapitelübersicht zu erkennen sein: De consecratione templi; De virtute et utilitate sacramentorum; De baptismo; De fictione in baptismo; De hiis que conferuntur in baptismo; De hiis que exiguntur in baptismo; De forma baptismi; De intentione baptismi; De neophitis; De catechizatione; De exorcismo; De sacramento confirmationis; De sacramento eucharistie; De commendatione corporis Christi; De materia et com-

kontemplativen Geistes, der die schönsten Schriftstellen in seine Darstellung einzuweben weiß und an den Gedanken der Väter seine Freude hat. Man ruht bei der Lektüre dieses Werkes aus von der ermüdenden Arbeit, welche die Durchforschung von so vielen gleichzeitigen, durch dialektische Subtilitäten schwierigen scholastischen Traktaten erfordert. Es herrscht in dieser Summa auch Systematik, und es zeigt sich eine erfreuliche Fühlung mit dem Leben und der Wirklichkeit. Als Quellen sind hauptsächlich Augustinus, Bernhard von Clairvaux, Hugo von St Viktor, Petrus von Poitiers und Petrus Cantor zitiert[1].

§ 4. Wilhelm de Montibus, Richard von Leicester und Petrus von London.

Die von Petrus Comestor und besonders Petrus Cantor eingeschlagene praktische Richtung der theologischen Unterweisung und Darstellung fand namentlich bei einer Anzahl englischer Theologen, die ja im 12. Jahrhundert so zahlreich als Scholaren und Professoren den Pariser Schulen zugehörten, Aufnahme und literarische Nachahmung. Es war Robert von Courçon, der bedeutendste Schüler Cantors, von Geburt Engländer. In die Einflußsphäre dieser Richtung des Petrus Cantor fallen die englischen Theologen Wilhelm de

---

mendatione eius; De consuetudine grecorum; De virtute et forma verborum; De partibus hostie; De institutione sacramenti; De officio misse; De hostia et effectu ipsius; De dignitate et munditia corporis Christi; De virtute benedictionis et orationis in missa; De devotione et dulcedine misse; De perceptione corporis Christi; De scandalo sacerdotum; De sacris vestibus sacerdotum; De tota missa in generali (Meßerklärung); Sacramentum de ordine; De gradibus ordinum in clericis; De V officiis ordinis sacerdotalis; De usu clavium; De sententia excommunicationis; De indulgentiis et remissionibus; De sacramentalibus; In dedicatione altaris; De matrimonio; De sanctitate coniugii; Tria sunt in nuptiis attendenda; Qualiter nuptie debeant celebrari; De observatione coniugii; De partu et menstruo; De uxore sterili; De viduitate; De virginitate; De sacramento penitentie; De effectu penitentie contra hereticos; De commendatione penitentie; De fructibus penitentie; De tribus partibus penitentie; De prima parte penitentie; De contritione; Tribus modis obtinetur gratia contritionis; De fructibus contritionis; De confessione; Que peccata teneamur confiteri; De utilitate confessionis; De impedimento confessionis; Qualis debeat esse confessio; De circumstantiis; In quibus potest conversio differri; De revelatione confessionis; De satisfactione; De oratione et ieiunio; De elemosina; De extrema unctione; Nota hic de corpore domini; De quattuor generibus animarum; Nota de remediis purgatorii; De resurrectione generali; De die iudicii.

[1] Petrus von Poitiers und Petrus Cantor sind zusammen fol. 7v zitiert: „Dicunt tamen pictaviensis et cantor parysiensis."

Montibus und Richard von Leicester. Ein weiterer Vertreter der praktisch-paränetischen Auffassung der Theologie ist Petrus von London. Der literarische Nachlaß dieser drei Theologen ist insgesamt ungedruckt geblieben.

Von Wilhelm de Montibus[1], Kanonikus von Lincoln (ca 1217), kommt hier eine kurze theologische Summe mit dem Titel „Numerale" in Betracht, die wir in zwei Oxforder Handschriften besitzen[2]. Es ist hier die Theologie in äußerst gedrungener Form dargestellt. Zuerst wird kurz die Thesis ausgesprochen, dann folgt ebenso kurz die Schwierigkeit, die alsbald mit derselben Präzision gelöst wird. Schon der erste Satz dieses Werkes hat diese lakonische Fassung: „Unus dominus. Contra sunt domini multi. Respondeo: Dominus dicitur substantialiter" etc.

Von Wilhelm de Montibus ist Richard von Leicester, Kanzler von Cambridge, in seiner theologischen Summe, einer systematischen kurzgefaßten Zurechtlegung des theologischen Wissens für den praktischen Seelsorger, in nachhaltiger Weise beeinflußt[3]. Schon das Vorwort dieses theologischen Kompendiums für den Seelsorger atmet praktisches Streben und Leben. Er verbreitet sich in diesem

---

[1] Über den Lebensgang dieses Theologen fehlen nähere Daten. Er wird vielfach mit Richard von Leicester zu einem einzigen Theologen verschmolzen, so bei Bale, Index Britanniae Scriptorum, ed. by R. L. Poole, Oxford 1902, 130—132. Hier erscheint Guilhelmus Leycestre als Verfasser zugleich des „Numerale" wie auch der dem Richard von Leicester zugehörenden „Summa brevis" mit dem initium „Qui bene presunt". Auch „Distinctiones theologice" mit dem initium „Arius dicitur Christus" werden bei Bale dem Guilhelmus Leycestre zugeschrieben. Vgl. über die biblischen Arbeiten des Guilelmus Leycestrius (al. Montanus, de Montibus) auch Hurter, Nomenclator II² 223 A. Es ist dieser Wilhelm de Montibus auch nicht zu verwechseln mit Guilelmus de Monte acuto (de Montaigu), einem Zisterzienser († zu Clairvaux 1246), der in einer im Cod. 705 von Troyes erhaltenen Sammlung von Aussprüchen der Väter, Theologen usw. auch umfassendere „Notule ex libro mag. Petri cantoris Parisiensis de consiliis" bietet. Vgl. Gutjahr, Petrus Cantor Parisiensis 37.

[2] Oxford, Balliol College 222; New College 98.

[3] Dieses Werk findet sich handschriftlich in Oxford: Miscell. Laud. 527. Es enthält dieser Kodex u. a. die „Summa theologie de symbolo, de officio sacerdotum . . . ex Willelmo de Montibus, cancellario Lincolniensi confecta". Eine Randbemerkung von einer Hand des 15. Jahrhunderts schreibt am Schlusse: „Explicit summa Magistri Ricardi de Leicestria cancellarii de Cantebrigge." Eine zweite Oxforder Handschrift ist New College 94. Weiterhin enthält der Cod. lat. 774, fol. 13ʳ—47 der Bibliothèque Mazarine zu Paris dieses Werk. Es steht hier diese Arbeit gemeinsam mit dem „Poenitentiale" des Petrus von Poitiers, Kanonikus von St Viktor, fol. 1ʳ—13ʳ, und der „Summa Abel" des Petrus Cantor, fol. 48ʳ—112ʳ.

Vorwort über die Notwendigkeit der Wissenschaft für den Priester, findet „in fide et moribus“ die summa christianae religionis und bemerkt schließlich noch, daß er sich an die Autorität der Heiligen Schrift und an die Entscheidungen der magistri, speziell an die Aussprüche des Magisters Guilelmus de Montibus halten werde[1]. Das Werk selbst setzt sich zusammen aus kurzen und klaren Erklärungen der zwölf Glaubensartikel, der sieben Bitten des Vaterunsers, der sieben Gaben des Heiligen Geistes, der sieben Tugenden (drei theologische und vier Kardinaltugenden), der sieben Hauptsünden, der sieben Sakramente, schließlich noch der zwei Hauptgebote und der zehn Gebote Gottes. Die Darstellung ist praktisch und voll religiöser Begeisterung.

Pastorelle und aszetische Gesichtspunkte haben auch den Archidiakon Petrus von London gegen Ende des 12. Jahrhunderts bewogen, sein „Remediarium conversorum“ abzufassen, eine anregend geschriebene systematische Darstellung der ethisch-aszetischen Gedanken Gregors d. Gr.[2] Der Autor führt in der Widmung an seinen Diözesanbischof Richard[3] aus, er habe lange in den Schriften der Väter herumgesucht und sich schließlich in den „Moralia“ Gregors d. Gr. festgeankert. Sein Vorhaben sei eine Systematisierung der moralisch-aszetischen Ideen dieses Vaters. Er gedenke, bei jedem Kapitel seiner Arbeit die Fundstelle bei Gregor anzumerken und, falls ein Kapitel aus verschiedenen Stellen der „Moralia“ entnommen sei, auch dieses am Rande anzugeben, damit der Leser den Gegenstand in der patristischen Quelle selbst zusammenhängend verfolgen

---

[1] Cod. Mazar. lat. 774, fol. 13r: „Qui bene presunt presbiteri, duplici honore digne habeantur, maxime qui laborant in verbo et doctrina. Presbiter grece, senex latine dicitur et debent presbitero duo convenire per gratiam, que senibus conveniunt per naturam. Ex temporis diuturnitate solent senes esse sapientes teste Iob XII: ‚In antiquis est sapientia‘, in senibus refrigescit luxuria. Maxime autem commendabilia sunt in sacerdote sapientia et continentia, ut per sapientiam verbo instruat nescientes, per continentiam corpus refrenetur. . . . Ad manifestationem singulorum prenominatorum per ordinem possunt induci auctoritates scripturarum et sententie magistrorum et specialiter dicta magistri Guillelmi de Montibus.“

[2] Handschriften dieses „Remediarium conversorum“ sind Cod. lat. 686 der Bibliothèque Mazarine und Cod. lat. 3227 der Nationalbibliothek zu Paris. Letztere Handschrift (s. XIII) ist schön geschrieben und mit hübschen Initialen ausgestattet.

[3] Cod. Bibl. nat. lat. 3227, fol. 1v: „Reverendo Ricardo ecclesie londoniensis episcopo tertio suus petrus archidiaconus eiusdem ecclesie“ etc. Gemeint ist hier Bischof Richard de Ely (Fitz-Reale), der 1189—1198 regierte. Vgl. Gams, Series episcoporum 194.

könne[1]. Dieser Hinweis auf ein zusammenhängendes Studium eines Vaters legt für die Arbeitsweise und die Arbeitsideale dieses Autors ein günstiges Zeugnis ab. Das Werk selbst steht durch seine Innigkeit und Innerlichkeit in wirkungsvollem Kontrast zu so vielen gleichzeitigen Schriften, denen ob des Überwucherns der Dialektik jede Einwirkung auf Herz und Gemüt fehlt[2]. Petrus von London verrät auch ein hohes Maß von Fertigkeit im Systematisieren. Im ersten Teile wird in sechs Büchern die Sünde nach ihren Ursachen, ihrem Wesen und ihren Arten und nach ihrer Auswirkung und Strafe systematisiert und klassifiziert. Hierzu bildet der zweite Teil, der die Tugendlehre auch in sechs Bücher gruppiert, das entsprechende Korrelat[3].

---

[1] Fol. 1^{v}: „Ad remedium igitur infirmitatis mee sanctorum patrum scripta percurrens tandem in beati gregorii libris moralibus anchoram defixi, ex quorum lectione animus confricatus incalesceret ... in seriem continuam et brevitatem contexi (sc. Gregorii Moralia)." Fol. 2^{v}: „Notandum autem, quod in quolibet huius tractatus capitulo extra signatum repperitur, a quoto moralium libro idem capitulum translatum sit. Similiter etiam si aliquod capitulum diversis fuerit ex locis corrogatum, hoc ipsum in margine designatur, ut si forte lector a fonte, a quo rivulus deductus est, haurire desiderat, sine difficultate id quod querit inveniat."

[2] Ein Beispiel der frommen mystischen Stimmung des Werkes ist auch sein Schluß (fol. 157^{v}): „Igitur queso, ut quisquis hoc legerit apud destrictum iudicem solatium mihi sue orationis impendat et caritatis intuitu precibus suis animam petri commendet deo et domino nostro, cui cum patre et spiritu sancto honor et imperium per eterna secula seculorum. Amen."

[3] Auf fol. 1^{r} ist das Inhaltsverzeichnis angegeben:

Pars I.

L. 1: De suggestione	consulendo. vitia palliando. necessitatem pretendendo. minas dei levigando. in sompnis blandiendo. dulcia promittendo. per dilectos suggerendo.
L. 2: De peccato	cogitationis. locutionis. operationis.
L. 3: De vitiis	superbia. inanis gloria. invidia. ira. tristitia. avaritia. gula. luxuria.

§ 5. Robert von Courçon.

Der bedeutendste Schüler des Petrus Cantor war Robert von Courçon, der im Jahre 1215 als Kardinallegat Innocenz' III. die Neuorganisation des Lehrplanes an der Pariser Universität vornahm,

---

L. 4: De divitibus	cupientibus terrena. contempnentibus celestia.
L. 5: De reprobis	desperatis. obduratis. contemptoribus. malorum inventoribus. callidis et simulatoribus. suspiciosis. calumpnatoribus. hipocritis. peccata sua defendentibus peccata aliena defendentibus. arrogantibus.
L. 6: De penis reproborum	iudicandorum. non iudicandorum.

Pars II.

Remedium contra suggestionem	L. 1: De gratia dei	preveniente. conservante.
Remedium contra peccatum	L. 2: De penitentia	compunctione. oris satisfactione. elemosina.
Remedium contra vitia	L. 3: De virtutibus	humilitas. simplicitas. caritas. patientia. spes. compassio proximi. abstinentia. castitas. fides. timor. obedientia. perseverantia. oratio.
Remedium contra divites	L. 4: De prelatis	concupientibus celestia. concupientibus terrena.
Remedium contra reprobos	L. 5: De iustis	activis. contemplativis.
Remedium contra penas reproborum	L. 6: De gloria iustorum	iudicandorum. non iudicandorum.

das bekannte Verbot der aristotelischen Metaphysik und Physik erließ und der 1218 auf dem Kreuzzug vor Damiette starb[1]. Robert von Courçon bezeichnet mehrfach Petrus Cantor als seinen Lehrer, spricht von ihm als „immortalis recordationis magister noster" und schließt sich auch in seiner wissenschaftlichen Richtung enge an ihn an[2].

Von Robert de Courçon besitzen wir in sieben Handschriften eine ungedruckt gebliebene theologische Summe[3]. Um die beste dieser Handschriften, den Cod. lat. 14 524 der Pariser Nationalbibliothek, zu benützen, unterrichtet uns der Verfasser sogleich am Anfang über den Zweck seines Werkes also: „Tota celestis philosophia in duobus consistit, in fide scilicet et moribus. Quod autem amplius est, a malo est. In qua, ut dicit Gregorius, nihil ad plenum intelligitur, nisi dente disputationis frangatur. Nos autem ad rudium et ad ostium theologie pulsantium erudiendam infantiam quedam dubia de fide et moribus proponemus et primo de moribus" etc.[4] Die Bezeichnung der Theologie als celestis philosophia ist uns schon aus Petrus Cantor bekannt; Robert von Courçon verwendet diesen Terminus auch in dem Statut für die Pariser Universität vom Jahre 1215. Die Einteilung der gesamten Theologie in eine Glaubens- und Sittenlehre ist der Sache nach von Ivo von Chartres ausgesprochen[5]. Die präzise Formulierung dieses Einteilungsgrundes durch Robert von Courçon tritt bei den Summisten des 13. Jahrhunderts mehrfach auf, so

[1] Über Robert de Courçon vgl. Hurter, Nomenclator II² 222; G. Lefèvre, Le traité „De usura" de Robert de Courçon. Texte et traduction publiés avec une introduction (Travaux et mémoires de l'université de Lille X, n. 30), Lille 1902. Über seine Tätigkeit für die Organisation der Universität Paris vgl. Denifle, Chartularium Univ. Paris. I 78 ff, n. 20. Biographisches findet sich auch bei Ph. Funk, Jakob von Vitry, Leipzig u. Berlin 1909, 98. Über seine Bußlehre handelt auf Grund von Exzerpten bei Petit, Poenitentiale Theodori (Paris. 1679, I 167, II 146) P. Schmoll, Die Bußlehre der Frühscholastik 101 f; über seine Lehre vom sakramentalen Charakter auf Grund handschriftlicher Studien F. Brommer, Die Lehre vom sakramentalen Charakter in der Scholastik 16 169. Vgl. auch L. Saltet, Les réordinations, Paris 1907, 352.

[2] Gutjahr, Petrus Cantor Parisiensis 41.

[3] Codd. lat. 3203, 3258, 3259, 14 524 der Bibl. nat. zu Paris, Cod. 1175 der Bibliothek von Troyes, Cod. 62 der Bibliothek von Arras und Cod. 247 der Stadtbibliothek zu Brügge. Über Cod. 3203 der Pariser Nationalbibliothek siehe Hauréau, Notices et extraits I 167—185.

[4] Fol. 6r: „Incipit summa magistri roberti de chorchon." Von fol. 1r bis 6r steht das Inhaltsverzeichnis (Capitula summe magistri roberti).

[5] Grabmann, Geschichte der scholastischen Methode I 242.

an der Spitze der ungedruckten „Summa de vitiis" des Franziskanertheologen Johannes von Rochelle: „Cum summa theologice discipline divisa sit in duas partes, scilicet in fidem et in mores."[1] Die äußere Technik der Summa Roberts ist die gegen Ende des 12. Jahrhunderts in Paris eingebürgerte und in den theologischen Summen und Quästionen übliche Methode, eine Frage zu stellen, die Gründe pro und contra zu bringen und eine ganz kurze, vielfach in einem einzigen Satze bestehende Solutio. An diese schließt sich auch mitunter die Kritik der Gegengründe an. Die durch Abälards „Sic et non" vorbereitete und durch das Bekanntwerden der ganzen aristotelischen Logik begründete scholastische Lehrmethode findet sich hier in voller Entfaltung. In der von Lefèvre veröffentlichten quaestio „De usura" ist sogleich am Anfange die Frage gestellt[2]: „Utrum in aliquo casu usura sit admittenda." Es folgen dann die Argumente für die bejahende Antwort: „Quod autem in casu admittenda sit usura, videtur per illud Ambrosii" etc. Es folgen dann drei mit item aneinander gereihte kurze Autoritätsgründe. Hieran reihen sich die Gegenargumente, die Gründe für die verneinende Lösung, die also eingeführt werden: „Sed in contrarium validiores sunt rationes, quibus resisti non potest." Er führt dann eine Reihe von auctoritates an, aus denen die ausnahmslose Unzulässigkeit der usura geschlossen wird. Die Solutio besteht in dem einzigen Satz: „Propter has et consimiles rationes dicimus, quod in nullo casu admittenda est usura." An die Solutio reiht sich unmittelbar die Kritik der für die abgelehnte Meinung angeführten Argumente. Wir haben hier also um das Jahr 1200 — die Summa Roberts von Courçon ist in den ersten Jahren des 13. Jahrhunderts, vielleicht 1202, verfaßt[3] — alle Elemente des äußeren Schemas, nach welchem z. B. die theologische Summa des hl. Thomas die Behandlung der einzelnen Fragepunkte anordnet: Fragestellung, Argumente, Gegenargumente (contra), Lösung (corpus articuli), Kritik der für die entgegengesetzte Meinung angenommenen Argumente. Freilich von der kurzen Fassung der Solutio, des eigentlichen Hauptteiles, bei Robert von Courçon und seinen Zeitgenossen bis zu der reichen inhaltlichen Ausgestaltung der Solutio, des corpus articuli, bei Bonaventura, Thomas von Aquin, Matthäus von Aquasparta ist noch ein weiter Weg zurückzulegen.

---

[1] Cod. Vat. lat. 4293, fol. 1r.
[2] Lefèvre, Le traité „De usura" etc. 3—7.
[3] Ebd. S. xvi.

Inhaltlich betrachtet, liegt der Hauptakzent der umfassenden theologischen Summe Roberts von Courçon auf einer eingehend kasuistisch gehaltenen Erörterung praktischer Fragen mit besonderer Berücksichtigung des kanonischen Rechtes. Die ersten sieben Quästionen, die sich in zahlreiche Kapitel gliedern, behandeln die Lehre von der Buße und Absolution. Eine besondere Aufmerksamkeit ist auch der im 12. Jahrhundert viel verhandelten Frage über den reditus peccatorum gewidmet[1]. In den Quästionen 8—36 ist in eingehendster Weise die Rede von der Simonie, vom Zinsnehmen, von den Zehnten, vom Raub, vom Patronatsrecht, von der correctio fraterna, vom Gelübde, Eid und Infamie[2]. Mit der Quaestio 37 beginnt die Lehre von den Sakramenten. Nachdem er über die Buße von früher gehandelt, will er ausführlich der Reihe nach über Taufe, Ehe, Eucharistie, Ordo, Firmung und letzte Ölung sich verbreiten und kündigt schließlich noch Ausführungen über das Gebet, die Meßliturgie und über eschatologische Themata an[3]. Das Werk bricht indessen mit der Lehre von der Taufe ab. Die Ausführlichkeit und breite Anlage dieser Quästionen 37—41 läßt uns einen Schluß auf den großen Umfang, den diese Summe, falls sie vollendet worden wäre, erhalten hätte. Robert von Courçon hat eine Menge von Thematen, welche den moraltheologischen Teil der Summisten des 13. Jahrhunderts, eines Wilhelm von Auxerre, Alexander von Hales,

---

[1] Q. 1: De penitentia (46 Kapitel); q. 2: De generalibus absolutionibus et remissionibus, que fiunt a domino papa et ab ecclesie prelatis (13 Kapitel); q. 3: De clavibus (14 Kapitel); q. 4: De excommunicatione (13 Kapitel); q. 5: De incidentibus in canonem late sententie (9 Kapitel); q. 6: wiederum De excommunicatione (3 Kapitel); q. 7: De reditu peccatorum (11 Kapitel). Über die Behandlung der Frage vom reditus peccatorum im 12. Jahrhundert vgl. J. de Ghellinck, La réviviscence des péchés pardonnés à l'époque de Pierre Lombard et de Gandulphe de Bologne, in der Nouvelle Revue théologique 1909.

[2] Q. 8: De simonia; q. 9: De usura (von Lefèvre a. a. O. ediert); q. 13: De decimis; q. 14: De redemptione decimarum; q. 15: De rapina; q. 18: De prescriptione; q. 19: De iure patronatus; q. 20: De fraterna correctione; q. 21 u. 22: De voto; q. 23: De iuramentis et periuriis; q. 33: De infamia.

[3] Cod. Bibl. nat. lat. 14524, fol. 118r: „Restant sex principalia sacramenta videlicet baptismus, matrimonium, eucharistia, consecratio, confirmatio, extrema unctio, de quibus per ordinem agendum. De septimo sacramento, scilicet de penitentia satis diximus a principio et quia in hiis et contra hec malitia hominum et versutia malignantium novas et inexauditas perplexitatum cotidie adinvenit dubitationes, eas discutere et diffinire satagemus illis de oratione et adoratione, de missarum celebratione, de penis et suppliciis, de locis penalibus reproborum et de premiis et statu glorificandorum subiuncturi."

Thomas von Aquin, Ulrich von Straßburg usw., füllen, mit Betonung der kasuistischen Methode erörtert. Da er fortwährend auf Vorfälle und praktische aktuelle Fragen seiner Zeit Bezug nimmt, ist seine Summe in vieler Hinsicht ein Spiegel der damaligen Zeit, und eine Drucklegung derselben wäre auch im kulturhistorischen Interesse begrüßenswert.

§ 6. Stephan von Langton. B. de Lang.

Stephan von Langton, Engländer von Geburt, Professor der Theologie in Paris, seit 1206 Kardinal und Erzbischof von Canterbury (daher Stephanus Cantuariensis, † 1228), war einer der gefeiertsten Theologen zu Beginn des 13. Jahrhunderts[1]. Alberich von Trois-Fontaines nennt ihn „nominatissimus doctor theologus“[2]. Honorius III. redet ihn in einem Briefe vom 16. Januar 1224 mit den ehrenvollen Worten an: „Qui inter ceteros per orbem scientia praeditus eminenti literatura et profundioris prerogativa doctrine coruscas.“[3] Die literarische Betätigung dieses nicht bloß als Lehrer hochangesehenen, sondern auch als Schriftsteller sehr fruchtbaren Mannes verzweigt sich auf die Abfassung von Sermones[4], auf Exegese und auf die Summen- bzw. Quästionenliteratur. Der Schwerpunkt seines Schaffens liegt auf dem Gebiete der biblischen Wissenschaft. Er hat eine Reihe von Schriftkommentaren verfaßt, die wie überhaupt seine sämtlichen literarischen Schöpfungen ungedruckt geblieben sind. In der Geschichte der Vulgata hat er sich durch Feststellung der jetzigen Kapiteleinteilung der Heiligen Schrift ein Denkmal gesetzt[5].

---

[1] Über Stephan von Langton handeln: Denifle, Chartularium Univ. Paris. I 99; Feret, La faculté de théologie de Paris I 276—284; Wetzer u. Weltes Kirchenlexikon II² 1412 f; Hurter, Nomenclator II² 269 ff; Histoire littéraire de la France XVIII 51; Bale, Index Britanniae Scriptorum 417 f.

[2] M. G. SS. XXIII 1206.

[3] Denifle, Chartularium Univ. Paris. I 105, n. 48.

[4] Lecoy de la Marche, La chaire française au moyen âge, Paris 1886, 503.

[5] Vgl. Denifle, Die Handschriften der Bibelkorrektorien des 13. Jahrhunderts, im Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters IV 281 290. Denifle beruft sich auf Cod. 340 der Stadtbibliothek von Lyon und auf das Zeugnis des Nikolaus Trevet: „Hic super totam bibliam postillas fecit et eam per capitula, quibus nunc utuntur moderni, distinxit.“ S. Berger, De l'histoire de la Vulgate en France, Paris 1886, 11; Ders., Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du moyen âge, Paris 1893, 304; Otto Schmid, Über verschiedene Einteilungen der Heiligen Schrift, insbesondere über die Kapiteleinteilung Stephans von Langton im 13. Jahrhundert, Graz 1892.

Seine Berührung mit der von Petrus Comestor und Petrus Cantor vertretenen Richtung bekundet sich dadurch, daß er Glossen zur „Historia ecclesiastica“ des ersteren schrieb[1]. In einer Handschrift von Troyes wird ihm von späterer Hand ein im 13. Jahrhundert geschriebenes alphabetisches „Promptuarium Patrum SS. Gregorii, Augustini, Bernardi, Chrisostomi, Ieronimi, Ambrosii, Hilarii, Senece, Ciceronis, Vergilii“ etc. zugeschrieben[2].

Für die Geschichte der scholastischen Methode kommt vor allem die in mehreren Manuskripten uns aufbewahrte theologische Summe Langtons in Betracht[3]. Es handelt sich hier eigentlich nicht um eine systematisch geordnete Darstellung der Gesamttheologie, sondern um Quaestiones theologiae von bunt wechselndem Inhalt[4]. Nach der formalen Seite teilen diese Quästionen die Eigenart, die Licht- und Schattenseiten der meistens von Petrus von Poitiers beeinflußten theologischen Summen eines Magisters Martinus, eines Simon von Tournai, Präpositinus usw. Der Dialektik ist bei den oft sehr gehäuften Einwänden und bei deren Lösungen ein großer Spielraum gewährt. Zur Lösung von Gegensätzen und Schwierigkeiten wird vielfach durch sprachlogische Operationen und Experimente der Weg gebahnt. Auch die Polemik, die Auseinandersetzung mit gleichzeitigen, als quidam eingeführten Theologen, nimmt einen breiten Raum ein und beeinträchtigt die Übersichtlichkeit der Darstellung.

Die Fühlung mit Petrus Cantor und Robert von Courçon liegt mehr auf inhaltlichem, nicht so fast auf formalem Gebiete, insofern Stephan von Langton in seinen Quästionen hauptsächlich Gegenstände der Moral und Sakramentenlehre erörtert und somit in der Auswahl der Materien von praktischen Gesichtspunkten sich leiten läßt. Wenn er auch Probleme der allgemeinen Gotteslehre, der Trinitätslehre und

---

[1] Cod. Bibl. nat. lat. 14417, fol. 125—309. Die „Historia scholastica“ des Petrus Comestor wurde damals mehrfach behandelt. So enthält Cod. Bibl. nat. lat. 446, fol. 35r—89v „Magistralia super quattuor Evangelistas ab Oyno, subpriore b. Marie de Valle; excerpta sunt secundum lectiones Petri Trecassini (= Petrus Comestor) et Hilduini et Herberti“. Vgl. Étienne Deville, Les manuscrits de l'ancienne bibliothèque de l'abbaye de Bonport, in der Revue des bibliothèques XVIII (1908) 283.

[2] Cod. Trec. lat. 1385, n. 2.

[3] Die Handschriften dieser Summa sind Codd. Bibl. nat. lat. 14556, fol. 165r bis 266r, 16385 zu Paris, Cod. 394 der Stadtbibliothek von Arras, Cod. Q VI 50 der kgl. Bibliothek von Bamberg.

[4] Deswegen steht auch Cod. Bibl. nat. lat. 14556, fol. 266r: „Expliciunt questiones magistri Stephani Cantuariensis episcopi.“

der Christologie mit allem dialektischen Raffinement bespricht[1], so verschwinden doch derlei Erörterungen unter der Masse derjenigen Quästionen, welche über allgemeine und spezielle Tugendlehre, über Zinsnehmen, Zehnten, Gelübde, Simonie und Gebet, über die Sakramente, besonders über das Bußsakrament, handeln[2]. Die Summisten des 13. Jahrhunderts — es sei bloß an Wilhelm von Auxerre und Philipp von Grève erinnert — konnten für die ethischen Teile ihrer zusammenfassenden Arbeiten aus Stephan von Langton vielfache Anregung schöpfen. Es hat ohne Zweifel dieser Theologe eine Reihe von Fragen in Fluß gebracht, deren Behandlung von nun ab die theologischen Geister zu Paris bewegte, zumal das Bekannt- und Vertrautwerden mit der aristotelischen Ethik das Interesse an ethischen Prinzipienfragen mächtig anregte. Um einige für die Geschichte der Moral des Mittelalters bedeutsame Themata herauszuheben, so findet sich bei Langton eine Abhandlung über das Naturrecht[3], eine solche über die Prophetie[4], über das Verhältnis zwischen tätigem und beschaulichem Leben[5], über den Glückseligkeitstrieb[6] usw. Ein eigenes Kapitel ist auch schon der Lehre von der Synteresis gewidmet[7]. Eingehend wird die Furcht nach ihren Arten und ihrer theologischen Bedeutung gewürdigt[8]. Desgleichen finden die Grundfragen der

---

[1] Vgl. Cod. Bibl. nat. lat. 14556, fol. 176v: Utrum Christus sit aliquid secundum quod homo; 180v: De predicabilibus de deo; 192r: De notionibus; 201r: De nominibus, que predicantur de deo; 205r: De missione spiritus sancti; 205v: De suppositione nominum; 207v: De innascibilitate; 208r: De spiratione, que communis est; 209r: De merito Christi; 209v: Utrum omnes motus fuerint pacati in Christo; 238v: Utrum Christus sit caput ecclesie; 239v: Qualiter deus sit ubique; 261v: De predestinatione; 263r: Utrum Christus fuerit homo in triduo.

[2] Es seien nur einige dieser Quästionen nach Cod. Bibl. nat. lat. 14556 erwähnt: fol. 165r: De latria; 166r: De matrimonio; 167r: De officio in adventu domini; 169r: De differentia legum; 170v: De clavibus; 172r: De ignorantia; 176r: De sobrietate; 179r: De confessione in generali; 180r: De superfluis; 181r: De decimis; 183v: De satisfactione; 188v: De ieiunio; 189v: De contritione; 198v: De sacramento altaris; 211r: De simonia; 219v: Quibus danda sit eucharistia; 224v: De baptismo; 224v: De primis motibus; 229v: De septem donis; 235r: De suffragiis; 240v: De ordine caritatis; 241v: De obedientia; 243v: De differentia veteris legis et nove; 244v: De restitutionibus; 250v: De oratione; 254v: De veniali peccato; 258r: Utrum caritas possit minui; 260r: De equalitate virtutum; 265v: De extrema unctione.

[3] Fol. 171r: De iure naturali. [4] Fol. 236v: De prophetia.

[5] Fol. 260v: De comparatione (vite) active et contemplative.

[6] Fol. 171v: Utrum omnes homines velint esse beati.

[7] Fol. 251v: De sinderesi.

[8] Fol. 255v: De VI speciebus timoris; 257r: De timore initiali.

32*

Gnadenlehre eine Erörterung [1]. Dem kanonischen Rechte gehört u. a. eine Untersuchung über den Eigentümer des Kirchenvermögens an [2]. Eine ziemliche Zahl der von Stephan von Langton aufgerollten Probleme ist aus seiner Vorliebe für exegetische Studien erwachsen und knüpft an biblische Aussprüche und Tatsachen an [3]. Vielfach wird im Verlaufe der Darstellung mit Kasus und mit Exempeln, Legenden usw. aufgewartet. Im großen und ganzen verraten diese Quästionen einen Theologen, der bei aller Vorliebe für dialektische Arbeitsweise sich Sinn und Verständnis für praktische Fragen bewahrt hat und über die Normen und Formen des sittlichen und christlichen Lebens beachtenswerte Richt- und Lichtpunkte bietet.

Ganz denselben Charakter wie Stephan von Langtons Quästionen trägt die Summa magistri B. de Lang an sich, die wir in einer vatikanischen Handschrift besitzen [4]. Es ist diese Summa des uns weiter nicht bekannten Autors keine eigentliche systematische Summe, sondern eine Sammlung von 137 Quästionen vorwiegend praktischen Inhalts. Die hier behandelten Gegenstände setzen keineswegs eine Vertrautheit mit der aristotelischen Realphilosophie voraus und berechtigen uns, diese Quästionen an den Beginn des 13. Jahrhunderts zu setzen. Einzelne Fragen der spekulativen Theologie sind mit allen Routinen der Dialektik besprochen. Belege hierfür sind die Quästionen über die göttliche Allmacht und Allgegenwart, über die Terminologie der Trinitätslehre, speziell über den Personenbegriff, über das im 12. Jahrhundert so viel behandelte Problem: An Christus secundum quod homo sit aliquid, über das Wissen Christi usw. [5] An Stephan von Langton gemahnen die Abhandlungen über die Arten der Furcht, über die Prophetie, über das Fasten, über die Gleichheit der Tugenden, über Gelübde und Gebet, über den Vergleich zwischen dem tätigen und beschaulichen Leben und über mehrere biblische Themata usw. Es ist überhaupt der größere Teil der Fragepunkte,

[1] Fol. 188r: Utrum homo potestate naturali possit bene facere.

[2] Fol. 249v: Utrum bona ecclesie possideantur a prelatis.

[3] Z. B. fol. 181v: De hac parabola: duo debitores erant cuidam feneratori; 211v: De stimulo Pauli; 237v: De hoc: dixit deus fiat lux usw.

[4] Cod. Vat. lat. 4297 (s. XIII). Eine zweite Handschrift dieses Werkes ist nicht bekannt. Auch über die Lebensumstände des Verfassers konnte nichts festgestellt werden.

[5] Q. 103: De divina omnipotentia; q. 105: Deus est ubique per potentiam, essentiam et praesentiam; q. 28: De terminis, quos patres nostri posuerunt; q. 31: De persona; q. 21: De scientia Christi; q. 110: An Christus secundum quod homo sit aliquid.

freilich in anderer Anordnung, beiden Scholastikern gemeinsam. Desgleichen berühren sich beide Theologen auch durch die Betonung des kasuistischen Moments. Für den wissenschaftlichen Idealismus des Magisters B. de Lang spricht seine ausführliche und scharfe Betonung der Verpflichtung des Priesters, sich die theologische Wissenschaft anzueignen[1]. Schließlich sei noch bemerkt, daß auch dem uterque gladius in ecclesia ein eigenes Kapitel gewidmet ist[2]. Es reiht sich diese Summa magistri B. de Lang geradeso wie die Quästionen Stephans von Langton durch ihre vorzugsweise Beschäftigung mit Fragen der Moral und Sakramentenlehre in die Richtung der Summen des Petrus Cantor und Robert von Courçon ein[3].

Achtes Kapitel.

Petrus von Poitiers und die ungedruckten Pariser Summisten um 1200.

§ 1. Petrus von Poitiers. Methodische Bedeutung seiner Glosse zu Petrus Lombardus und seines Sentenzenwerkes.

Ein Scholastiker, auf den die wissenschaftlichen Strömungen zu Zeiten Abälards und Hugos von St Viktor eingewirkt haben und der selbst durch eine akademische Lehrtätigkeit und durch fruchtbare theologische Schriftstellertätigkeit auf seine wissenschaftlichen Zeitgenossen und auf die nachfolgenden theologischen Generationen einen bis in die Ära der Hochscholastik sich forterhaltenden Einfluß ausgeübt hat, ist Petrus von Poitiers, des Lombarden treuester Schüler, gewesen[4]. Er wurde, wie Alberich von Trois-Fontaines

---

[1] Q. 81: Utrum liceat ignorare.

[2] Q. 135: Quod uterque gladius sit ecclesie.

[3] Es zählen hierher auch die quaestiones diversae im Cod. Erlang. 353, fol. 65r bis 100r. Es beginnen diese Quästionen mit der Lehre vom Gelübde: Queritur, quid sit votum. Die Fragen sind meist moralischen Inhalts. Es sind diese Quästionen nicht die Summa des Stephan von Langton. Die Aufführung von Cod. Erlang. 353 unter den Handschriften dieser Summa bei Denifle, Chartul. Univ. Paris. I 99, und Mandonnet, Siger de Brabant (étude critique) 51, ist demnach ein Versehen.

[4] Zur Biographie des Petrus von Poitiers vgl. die der Edition seiner Sentenzen vorgedruckte Notitia (M., P. L. CCXI 779—784); Feret, La faculté de théologie de Paris I 68—72; Wetzer und Weltes Kirchenlexikon IX² 1935; Hurter, Nomenclator II³ 222 f; Hauréau, Notices et extraits II 242, III 75 259 ff. Über seine wissenschaftliche Bedeutung siehe Scheeben, Dogmatik I 417; De Wulf, Histoire de la philosophie médiévale² 215; Überweg-Heinze, Grundriß der Geschichte der Philosophie II⁹ 211. Die Gottesbeweise des Petrus von

berichtet[1], im Jahre 1169 Nachfolger des Petrus Comestor im theologischen Lehramt an der Domschule zu Paris und starb, nachdem er 38 Jahre hindurch Theologie gelehrt und zuletzt auch das Amt eines Kanzlers von Notre-Dame bekleidet hatte, im Jahre 1205. In seine 1193[2] beginnende Kanzlerperiode fällt das berühmte Privilegium König Philipp Augusts vom Jahre 1200 und die um dasselbe Jahr vollzogene Vereinigung der Pariser Lehrer der Theologie, der Rechtswissenschaft, der Medizin und der Artes zum Schutze ihrer gemeinsamen Interessen. Petrus von Poitiers konnte sonach zu seinen Kanzlerjahren auch das Gründungsjahr der eigentlichen Universität Paris zählen.

Petrus von Poitiers hat durch seine wissenschaftliche Tätigkeit das Aufsehen seiner Zeitgenossen und, wie es scheint, auch das Mißfallen der reaktionären und hyperkonservativen Richtung auf sich gezogen. Walter von St Viktor, der Stimmführer dieser Richtung, zählt ihn ebenso wie seinen Lehrer Petrus Lombardus gemeinsam mit Peter Abälard und Gilbert de la Porrée zu den quattuor labyrinthos Francie, die da in ihrem Übereifer für Aristoteles auf dem Gebiete der Trinitäts- und Inkarnationslehre falsche Wege gegangen seien. Die Vorwürfe des temperamentvollen Viktoriners werden durch Inhalt und Tendenz des hinterlassenen Schrifttums des Petrus von Poitiers in keiner Weise gerechtfertigt.

Das Hauptwerk unseres Scholastikers sind seine Sententiarum libri quinque, welche handschriftlich ziemlich verbreitet sind und durch den Mauriner Hugo Mathoud 1655 eine fehlerhafte, bei Migne abgedruckte Edition erfuhren[1]. Es sind diese Sentenzen

Poitiers sind gewürdigt von Bäumker, Witelo 319, und Grunwald, Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter 53—57. Über seine Christologie handelt Bach, Dogmengeschichte des Mittelalters II 225—232. Über seine Sakramentenlehre (Bußlehre) handeln Schäzler, Die Lehre von der Wirksamkeit der Sakramente ex opere operato, München 1860, 3 ff 164 ff 292 ff, und P. Schmoll, Die Bußlehre der Frühscholastik, München 1909, 77—81. Zu seiner Erbsündelehre vgl. Espenberger, Die Elemente der Erbsünde nach Augustinus und der Frühscholastik, Mainz 1905, 148 ff.

[1] Chronicon Alberici Monachi Trium Fontium (M. G. SS. XXIII 853): „Anno 1169. Parisius post magistrum Petrum Manducatorem magister Petrus Pictavinus cathedram tenuit theologicam. . . . Predictus vero Pictavinus fecit librum de theologicis sententiis ad eundem archiepiscopum Guilelmum." Ebd. 886: „Obiit (1205) Petrus Pictavinus, cancellarius Parisiensis, qui per annos 38 theologicam legerat Parisius, cuius habentur sententie et distinctiones sive postille, et qui pauperibus clericis consulens excogitavit arbores historiarum veteris Testamenti in pellibus depingere et de vitiis et virtutibus similiter compendiose disponere."

[2] Denifle, Chartularium Univ. Paris. I, Introd. xix und p. 61.

vor 1175 geschrieben, wie dies aus der Widmung an den Erzbischof Wilhelm von Sens, der im Jahre 1175 das Erzbistum Reims erhielt, ersichtlich ist. Eine weitere spekulative Arbeit des Petrus von Poitiers ist seine Glosse zu den Sentenzen des Petrus Lombardus (Glossae super sententias), welche in vier Handschriften uns erhalten ist[2]. Auch eine exegetische Schrift ist seiner Feder entflossen, die gleichfalls ungedruckte Erklärung des Kommentars des Petrus Lombardus zu den Psalmen (Distinctiones super Psalterium magistri Petri Lombardi)[3].

Für den Geschichtschreiber der scholastischen Methode sind die Schriften des Petrus von Poitiers vor allem dadurch von Interesse, daß sie häufige Bemerkungen methodischen Inhalts enthalten und einen Einblick in die Technik des theologischen Arbeitens und Unterrichtens, wie sie sich damals unter der Einwirkung der ganzen aristotelischen Logik herausgebildet hatte, gewähren.

---

[1] Zur handschriftlichen Überlieferung der Sentenzen des Petrus von Poitiers seien folgende Einzelheiten bemerkt: Die Bibliothèque nationale in Paris enthält in den Codd. lat. 14435 (s. XIII) und 15735—15736 (s. XIII) Handschriften dieser Sentenzen. Der Cod. Vat. lat. 1101 enthält diese Sentenzen mit der irreführenden Aufschrift „Scriptum domini Linconiensis super librum sententiarum subtile valde". Im Merton College 132 zu Oxford sind diese Sentenzen einem Anselmus zugeschrieben. Die Gallia christiana XII 52 nennt als ihren Verfasser den Petrus Comestor. Die Stiftsbibliothek von Zwettl enthält im Cod. 109, fol. 3v—81v unter dem Titel „Sententie magistri Petri Pictaviensis" Sentenzen, die mit „Religio est debiti finis rectitudo" angehen und unserem Petrus von Poitiers nicht angehören. Im Cod. 1371 der Bibliothek von Troyes führen die Sentenzen die Überschrift: „Magistri Petri Pictaviensis Summula disputationum, que in scolis theologorum versantur." Im Cod. Q 170 der kgl. Bibliothek zu Erfurt lautet der Titel: „Collectio sententiarum sive disputabilium sacre pagine."

[2] Auf die eine dieser Handschriften (Cod. Bibl. nat. lat. 14423) ist von Denifle, Chartularium Univ. Paris. I 70, verwiesen worden. Zu diesen Handschriften habe ich noch zwei gefunden, nämlich den Cod. lat. VII C 14 der Biblioteca nazionale zu Neapel und Cod. 128 Q VI 46 der kgl. Bibliothek zu Bamberg. In beiden Codices ist die Glosse des Petrus von Poitiers zum Lombarden anonym; es findet sich jedoch bei beiden (Neapel fol. 1r und Bamberg fol. 27r) dasselbe Incipit wie in der Pariser Handschrift: „Summa divine pagine in credendis consistit et agendis." In der Pariser Handschrift beginnt die Glosse auf fol. 41r, während fol. 1r—41r die Distinctiones des Petrus von Poitiers super Psalterium magistri Petri Lombardi enthalten. Auf dem vorderen Deckblatt der Handschrift steht: „In libro isto continentur distinctiones psalterii magistri Petri Pictaviensis et glosse super sententias." Mandonnet (Siger de Brabant [étude critique] 51) führt neben der Pariser Handschrift noch an: Barcelona, Arch. de la Corona de Aragon, Ripoll 76.

[3] Handschriften hiervon enthalten die Codd. lat. 14423 der Bibliothèque nationale zu Paris und Cod. 161 der Bibliothek von Reims.

An erster Stelle beschäftigt uns hier die Glosse zu den Sentenzen des Petrus Lombardus schon deshalb, weil wir es hier mit einer der ältesten, wenn nicht der ältesten Erklärung zum „Magister sententiarum" zu tun haben. Hier beginnt die Reihe der vielen Sentenzenkommentare, die im Mittelpunkt der theologischen Arbeit durch das ganze folgende Mittelalter bis in die Zeit der nachtridentinischen Theologie gestanden sind und in Wilhelm Estius († 1613) ihren letzten Vertreter gefunden haben. Die Bedeutung dieser Glosse des Petrus von Poitiers für die Erkenntnis des Werdegangs der scholastischen Methode liegt in der Einleitung und in prinzipiellen Äußerungen methodischen Inhalts, in der Kommentierungsmethode und in der Tatsache, daß wir hier zum erstenmal der aristotelischen Metaphysik in der Scholastik begegnen.

Die Einleitung beginnt auf fol. 41r der Pariser Handschrift, deren Text wir hier benützen, mit dem Satze: „Summa divine pagine in credendis consistit et agendis in fidei assertione et morum conformatione." Die Summa, die systematische Gesamtdarstellung des in der Heiligen Schrift enthaltenen und dargebotenen theologischen Stoffes, gliedert sich in die Glaubens- und Sittenlehre, in Dogmatik und Moral. Wir begegnen dieser Einteilung an der Spitze mehrerer Summen der Hochscholastik. So beginnt die „Summa de vitiis" des Franziskanertheologen Johann de la Rochelle mit den Worten: „Cum summa theologice discipline divisa sit in duas partes, sc. in fidem et mores."[1] Die anonyme theologische Summe des Cod. Vat. lat. 4298 fängt gleichfalls fol. 1r also an: „Summa theologice discipline in duobus consistit, in fide et moribus." Im weiteren Verlaufe der Einleitung macht uns Petrus von Poitiers mit der Anlage und Tendenz der Sentenzen seines Lehrers bekannt. Petrus Lombardus, so führt er aus, hat in seinem Werke die Glaubenswahrheiten in der Weise behandelt, daß er das bei andern Theologen breitspurig und ungeordnet aufgehäufte Material an Schrift- und Väterstellen in ein kurzes Kompendium zusammendrängte[2]. Es hat Petrus Lombardus dieses sein Buch mit Rücksicht auf drei Klassen von Menschen geschrieben, nämlich wegen der Furchtsamen, der Trägen und der Lästerer. Wegen der Furchtsamen, damit er sie durch die Kürze seines Werkes aufmuntere, wegen der Trägen, damit er sie durch

[1] Cod. Vat. lat. 4293, fol. 1r.

[2] „Agit ergo magister in hoc libro de pertinentibus ad fidem plurimas introducens auctoritates, que ab aliis late et diffuse dicte sunt, complicans sub compendio et brevitate" (fol. 41r).

die Leichtigkeit seines Buches aufwecke, und wegen der Lästerer — darunter sind die Häretiker verstanden —, damit er sie durch die Autoritäten der heiligen Väter zurückweise[1]. In längerer allegorischer Ausführung exemplifiziert Petrus von Poitiers an dem biblischen Bericht über das Sprechen Gottes mit Moses auf dem Sinai die Stellung dieser drei genannten Menschenklassen zur heiligen Wissenschaft. Moses hat auf das Geheiß des Herrn Schranken um den Berg Sinai gezogen, welche das Volk nicht überschreiten sollte. Denn sonst könnte es den Herrn sehen und sterben. Als Moses auf den Ruf des Herrn hinaufstieg, sind ihm Hur, Aaron und Josue und die Siebzig von den Ältesten bis zu den Schranken gefolgt. Als aber Moses bei Jahve auf dem Berge zu lange verweilte, da kehrten Hur, Aaron und die Siebzig, des langen Wartens überdrüssig, um, während nur Josue, des Moses Diener, bei den Schranken zurückblieb, bekümmert um die Rückkehr seines Herrn. Es mögen auch einige aus dem Volke die Schranken überschritten haben und zu Grunde gegangen sein. Dieser Berg nun, den Moses erstieg, ist nach mystischer Deutung die in unbeweglicher Festigkeit dastehende Heilige Schrift, der Kanon beider Testamente. Es wird die Heilige Schrift mit dem Berge verglichen wegen der Erhabenheit der in ihr enthaltenen Wissenschaft und weil sie von Gott befestigt ist, so daß niemanden es gestattet ist, ihr entgegenzutreten. Die um den Berg gezogenen Schranken sind in mystischer Deutung die Schriftauslegungen der heiligen Väter. Durch Moses, der, dem Rufe des Herrn folgend, auf den Berg emporstieg, sind diejenigen symbolisiert, welche in der Urkirche durch göttliche Inspiration zur Erhabenheit der Heiligen Schrift aufgestiegen sind. Es sind dies Paulus und die andern Apostel, welche unter Leitung des Heiligen Geistes in die Tiefe und in das Dunkel der Heiligen Schrift vorgedrungen sind. Josue ist das Sinnbild der wahrheitsfreudigen doctores, die bis zu den Schranken emporgestiegen und nicht mißmutig und zaghaft zurückgekehrt sind, d. h. die mit unverdrossener Zähigkeit der Erforschung der Heiligen Schrift sich hingegeben haben. Unter denjenigen, die bis zu den Schranken emporgestiegen, aber aus Überdruß und Ermüdung zurückgegangen sind, sind diejenigen zu verstehen, welche das Studium der Heiligen Schrift aus Kleinmut und Mangel

[1] „Composuit autem magister hunc librum propter tria genera hominum sc. propter timidos sive fugitivos, propter pigros et propter blasphemos. Propter timidos, ut operis brevitate revocaret, propter pigros, ut operis facilitate excitaret, propter blasphemos, ut sanctorum auctoritatibus confutaret“ (fol. 41[r]).

an Selbstvertrauen aufgeben und wieder zu den weltlichen Wissenschaften zurückkehren. Dies sind die Furchtsamen, die durch Hur, Aaron und die siebzig Ältesten vorbedeutet sind. Diejenigen aber. welche nicht einmal bis zu den Schranken emporgeschritten sind, sind die Trägen. Sie sind in weltliche Geschäfte verwickelt und haben an der Heiligen Schrift und Glaubenswissenschaft kein Interesse. Diejenigen endlich, welche die Schranken überschritten haben und getötet wurden, versinnbilden die Lästerer, die Häretiker, die da ihre eigenen Auslegungen den Erklärungen der heiligen Väter vorziehen[1]. Wir sehen hier bei Petrus von Poitiers das den späteren Sentenzenkommentatoren geläufige Verfahren, die Einleitung in die Form einer umfassenden allegorischen Schriftdeutung zu kleiden, in ziemlich ausgiebiger Weise verwirklicht.

Bezüglich der Gliederung der Sentenzen bemerkt unser Glossator, daß Petrus Lombardus im Anschluß an die Heilige Schrift über den Schöpfer und über das Werk der Schöpfung handelt. Letzteres zerfällt wiederum in das Werk der Schöpfung, der Wiederschöpfung oder Erlösung und in das Werk der letzten Vergeltung. Er hat sonach sein Sentenzenwerk in vier Bücher zerlegt, analog wie auch die Lehre des Evangeliums in vier Evangelien sich ausspricht. Das erste Buch handelt vom Schöpfer, das zweite vom Werke der Schöpfung, das dritte von der Neuschöpfung oder Erlösung durch

[1] „... Mons iste, quem Moyses ascendit, mystice sacra scriptura intelligitur immobili firmitate subsistens, utriusque scilicet testamenti canon. Hec autem monti comparatur propter tum scientie eminentiam tum quia a deo munita est, ut ei non sit fas obviare. Termini circa montem positi sanctorum expositiones mystice intelliguntur, quorum tenemur sequi vestigia, ne transgrediamur terminos, quos posuerunt patres nostri. Per Moysen, qui domino vocante ascendit montem, mystice intelliguntur, qui in primitiva ecclesia per divinam tantum inspirationem ad sacre pagine eminentiam ascenderunt, ut Paulus et ceteri apostoli, qui spiritu sancto dictante profunda et obscura sacre scripture penetraverunt. Preter hos autem sunt, qui usque ad terminos ascenderunt nec ex diffidentia redierunt, ut studiosi doctores, qui sacre scripture perscrutande pertinaciter insistunt et hii per Iosue figurantur. Sunt, qui usque ad terminos procedunt, sed fatigati retro eunt, utpote qui librorum sacre pagine numerositatem ascendentes de seipsis diffidunt ideoque ad ceteras facultates tamquam canes ad vomitum recurrunt, et hii timidi sive fugitivi dicuntur, qui per Ur et Aaron et septuaginta sunt significati. Sunt et alii, qui nec etiam ad terminos accedunt, qui secularibus negotiis implicati nihil de sacra scriptura meditantur aut querunt. Hii sunt pigri, qui nec castra exire sunt ausi, designati. Sunt alii, qui terminos transgrediuntur et pereunt, ut heretici, qui sanctorum expositiones suis adinventionibus postponunt. Isti sunt blasphemi per eos, qui forte transgressi sunt terminos et perierunt, designati“ (fol. 41r).

Christus, das vierte endlich erörtert die Wiederschöpfung, wie sie in der Kirche durch die Sakramente sich vollzieht, und findet seinen Abschluß im Werke der letzten Vergeltung[1]. Es ist die Zusammenstellung solch gewaltigen Materials eine schwierige Sache, doch ist die Anordnung des Stoffes noch ungleich schwieriger als die Kompilation[2]. Interessant ist die Bemerkung, daß Petrus Lombardus auf häufiges Bitten seiner Freunde und Schüler dieses sein Werk geschrieben hat und daß er wegen seiner Publikation von sehr vielen beneidet wurde und noch beneidet wird[3].

Die prinzipiellen Äußerungen des Petrus von Poitiers über die scholastische Methode haben wir bereits im ersten Bande bei der Begriffsbestimmung der scholastischen Methode angeführt. Des Zusammenhanges und der Vollständigkeit halber möge dieser Text hier noch einmal mit einigen Zusätzen angefügt werden: „Augustinus in libro de doctrina christiana, quodam facili et introductorio breviloquio theologie — man beachte diese Charakteristik der augustinischen Schrift —, sic assignat materiam: Omnis, inquit, doctrina vel rerum est vel significationum. Satis hic redolet loquendi modus doctorem scholasticum. In hunc enim modum in logicam introducendi doctrina tradi solet. Logices intentio circa duo versatur scilicet circa significantia et significata. Quod autem, ait Augustinus, vel rerum vel signorum idem est, ac si dixisset significantium et significatorum. Nonnulla tamen est differentia inter theologie signa et liberalium artium significantia. In illis enim voces significantia, in hac res signa dicuntur" (fol. 42r). Es ist hier als das Kennzeichen des doctor scholasticus die innige Beziehung und Berührung der Philosophie mit der Theologie angegeben. Ein weiterer Text von methodischer Tragweite ist der folgende: „Auctoritatibus veteris et novi

[1] „Tractaturus ergo magister sacram paginam compendioso consideravit, quod sacra scriptura precipue agit de duobus, de creatore scilicet et opere creationis. Opus autem creationis dividitur in opus creationis et recreationis et opus ultime retributionis. . . . Eleganter ergo distinxit opus suum in quattuor libros, ut aliquam convenientiam haberet cum doctrina evangelica et sic, ut in primo ageret de creatore, in secundo de opere creationis, in tertio de opere recreationis, quod genit in propria persona Christus, in quarto de opere recreationis, quod agit ecclesia i. de sacramentis ecclesiasticis, et tandem terminat in opere ultime retributionis" (fol. 41r).

[2] „Arduum siquidem est tot et tanta compilare in unum nec tanta est difficultas in compilatione, quanta est in ordinatione, quod inexperto videtur facile, sed temptanti videbitur difficile" (fol. 41r).

[3] „Super hoc namque opere M. plurimi inviderunt et adhuc invident . . . M. crebro rogatus a sociis tantum suscepit laborem" (fol. 41r).

testamenti prius veritas est adstruenda, secundo rationibus, tertio similitudinibus" (fol. 43ᵛ). Die auctoritates und die rationes erscheinen hier als die Grundelemente, als die treibenden Faktoren der theologischen Wissenschaft, wie dies auch in der folgenden Stelle ausgesprochen ist: „Hec turris et ecclesia, cuius fides auctoritatibus et rationibus munita est" (fol. 41ᵛ).

Was die Eigenart der von Petrus von Poitiers hier geübten Kommentierungsmethode betrifft, so haben wir es mit der literarischen Art der Glosse zu tun. Es wird der Text des Lombarden Wort für Wort und Satz für Satz paraphrasiert genau so, wie damals die Heilige Schrift erklärt wurde. Die von den Sentenzenkommentatoren der Hochscholastik beliebte Form einer freieren und selbständigen Erklärung des Lombarden, welche in mehr oder minder losem Zusammenhang mit dem zuerst eingeteilten und umschriebenen Text theologische Fragen aufwirft und löst, finden wir hier mit nichten. Ab und zu läßt Petrus interessante Einzelbemerkungen in seine Glosse einfließen. Allenthalben trägt seine Arbeit den Stempel rückhaltloser Pietät gegen den hochverehrten Lehrer.

Die Glosse des Petrus Pictaviensis zu den Sentenzen ist schließlich noch dadurch beachtenswert, daß wir hier schon einem Hinweis auf die Metaphysik des Aristoteles begegnen. Denifle[1] hat zum erstenmal auf die betreffende Stelle in der Pariser Handschrift aufmerksam gemacht. Es steht auf fol. 65ʳ die Bemerkung: „Asserunt quidam hoc Aristotelem dixisse in Metaph., sed qui diligenter inspexerunt, hoc negant." Für jeden Fall ist aus dieser Wendung so viel ersichtlich, daß in der Zeit, in der dies geschrieben, in Paris die Möglichkeit bestand, in die Metaphysik des Stagiriten einen Einblick zu gewinnen. Petrus von Poitiers reicht in die Zeit herein, da der ganze Aristoteles dank der emsigen Übersetzertätigkeit zu Toledo sich der abendländischen Scholastik zur Verfügung zu stellen begann. Freilich bemerken wir bei diesem Scholastiker noch keine deutlicheren Spuren einer Beeinflussung seitens der aristotelischen Metaphysik, Physik, Ethik und Psychologie. Sein wissenschaftliches Arbeiten steht jedoch, wie sein Hauptwerk, die Sentenzen, bekunden, unter der nachhaltigen Einwirkung des ganzen aristotelischen Organons.

Die fünf Bücher der Sentenzen des Petrus von Poitiers sind in methodischer Hinsicht einer näheren Untersuchung würdig, weil sie

---

[1] Chartularium Univ. Paris. I 70.

seine Auffassung vom Wesen der Theologie bekunden, einen beachtenswerten und einflußreichen Anlauf zur Systematik machen und weil sie durch eine Reihe von Bemerkungen und Praktiken die damalige Technik und Methodik des theologischen Schriftstellerns und Lehrens trefflich illustrieren. Im Prolog, in der Widmung an den Erzbischof Wilhelm von Sens, bezeichnet er sein Werk als „opus humiliter elaboratum multisque vigiliis causa communis commodi elaboratum[1] und spricht die Tendenz seiner Arbeit in folgender Formulierung aus: „Disputabilia igitur sacrae Scripturae ut rudimentis ad eam accendentium consulamus, in seriem redigentes inordinata in ordinem redigimus; inveterata per modestam inquisitionem renovamus; solutiones ubi de medio montium fluxerunt adhibemus.“[2] Es sprechen sich hier zwei Bestrebungen aus, einmal die Vorliebe für diejenigen Materien der Heiligen Schrift und der Theologie, welche Gelegenheit zum Disputieren, zur Aufstellung und Lösung von Fragen, Einwänden und Zweifeln, zur Anwendung der Dialektik geben, sodann auch Sinn und Verständnis für eine geordnete systematische Darstellung.

Den Gesichtspunkt der Disputation, der Herausstellung jener theologischen Stoffe, die Probleme sind, an denen Rede und Gegenrede nach dialektischen Grundsätzen sich betätigen können, diesen Gesichtspunkt hebt Petrus von Poitiers auch sonst im Verlaufe seiner Sentenzen mehrfach ausdrücklich hervor. So will er am Sechstagewerke diejenigen Momente und Seiten, welche dubitabilia et disputationi accommodata sind, in gedrängter Darstellung behandeln[3]. Auch am Beginn der Inkarnationslehre gibt er seine Absicht kund, das, was zur Disputation sich schickt und eignet, zu behandeln, und zwar im Vertrauen auf die Hilfe des Erlösers und die Leitung des Heiligen Geistes[4].

Es ist interessant, wie hier die ausgesprochene dialektische Richtung und der ethisch-religiöse Standpunkt sich so nahe sind. Gegenstände, die sich für Dialektik und Disputation weniger lohnen, zieht unser Scholastiker mehrmals mit Absicht nicht in den Bereich seiner Erörterungen. So läßt er bei Erklärung des ersten göttlichen Gebotes expositiones, welche magis delectatione quam de disputatione sind, geflissentlich aus[5]. Die Auslegung des zweiten Gebotes lehnt

---

[1] M., P. L. CCXI 790. [2] Ebd. [3] L. 2, c. 7 (ebd. 958).

[4] Prologus zu dem Tractatus de incarnatione (ebd. 1161): „Quae disputationi sunt accommodata, ipso adiuvante, tractabimus et in medium, prout nobis Spiritus sanctus administrabit, proferemus.“ [5] L. 4, c. 4 (M., P. L. CCXI 1150).

er überhaupt ab mit der Bemerkung: „Cuius expositionem in lectione requiras, non in disputatione.“[1] Bei Behandlung derjenigen Fragen nun, die der Disputation und Dialektik reichlich Raum geben, entfaltet Petrus von Poitiers eine Virtuosität der Frage- und Unterscheidungskunst, die mitunter zu Subtilitäten und mehr zur Verdunklung als zur Aufhellung der Probleme führt. Beispiele hierfür sind die Fragen über die göttliche Allmacht, woselbst er übrigens auch zu Gedanken Abälards Stellung nimmt[2]. Hier finden sich Gedankengänge und Aufstellungen, die uns lächerlich und absurd erscheinen. Spitzfindigkeiten sind z. B. die mit allem Aufgebot dialektischen Scharfsinnes durchgeführten Untersuchungen darüber, ob Gott in seiner Allmacht einen Esel und einen Löwen zu einer Einheit verbinden und ob er aus dem Sokrates einen Esel machen könne[3]. Ein Typus der kompliziertesten dialektischen Technik ist das umfangreiche, in eine Fülle subtiler Einzelfragen zerteilte Kapitel aus der Christologie: An natura personam vel persona personam assumpserit[4]. Die Neigung zu Spitzfindigkeiten bekundet sich auch darin, daß unser Autor bei Vorhandensein mehrerer probabler solutiones sich gerne für die mehr subtile entscheidet[5]. Trotz dieser vorwiegend dialektischen Tendenzen begegnen wir in den Sentenzen des Petrus von Poitiers auch Wendungen, in denen sich eine gewisse Mäßigung in der Handhabung der Dialektik, ein methodisches Auseinanderhalten des dialektischen und theologischen Arbeitsgebietes, ja sogar eine ablehnende Stellungnahme gegenüber müßigen und spitzfindigen kasuistischen Fragen ausspricht. So sagt er in einer die Taufe betreffenden Schwierigkeit: „Circa hunc articulum multae probabiles possunt fieri argumentationes, quae omnes ad dialecticam pertinent facultatem; et ita scrupulosam constituunt disputationem, et ideo praeterimus.“[6] Anderswo bemerkt er: „Super haec potius consulendi sunt dialectici quam theologi.“[7] Wir sehen ihn auch Stellung nehmen gegen die „importunitas sophistarum“[8] und gegen

---

[1] L. 4, c. 4 (M., P. L. CCXI 1150).

[2] L. 1, c. 8 u. 9 (ebd. 812—825). Über die Beziehung zu Abälard vgl. E. Kaiser, Pierre Abélard critique 315 f.

[3] L. 1, c. 8 (M., P. L. CCXI 819 u. 820).

[4] L. 4, c. 10 (ebd. 1170—1183).

[5] „Quaelibet autem istarum solutionum probabilis est, sed alii subtiliorem videntur assignare rationem. . . . Auctores huius solutionis dicunt et nos cum eis“ etc. (l. 3. c. 9 [ebd. 1060]).

[6] L. 5, c. 8 (ebd. 1239—1240). [7] L. 3, c. 11 (ebd. 1065).

[8] L. 4, c. 10 (ebd. 1178).

übertriebene Kasuistik. Er ist nicht gesonnen, mit Kasus, die im Leben nie vorkommen, sich abzuplagen und die Zeit zu vergeuden[1]. Petrus von Poitiers will durch seine Vorliebe für die Disputabilia sacrae Scripturae, durch seine ausgiebige, ja übermäßige Verwendung der Dialektik keineswegs den Geheimnischarakter der Heilswahrheit beseitigen und die Glaubenslehren in Vernunftsätze auflösen. Rationalistische Tendenzen stehen ihm ferne. Desgleichen will er durch die Häufungen von Fragen, Schwierigkeiten, Einwänden und Zweifeln mit nichten die Gewißheit und Sicherheit der Glaubenserkenntnis erschüttern und einem ungesunden Skeptizismus huldigen. Er spricht sich über Ziel und Grenzen der dialektischen Behandlung der Offenbarungslehre in folgender Weise aus: „Nulla certitudo praeponenda est certitudini fidei, id est si pro aliquo esset moriendum, potius pro fide quam pro alio, et licet tanta sit certitudo, tamen licet nobis dubitare de articulis fidei et inquirere et disputare. Non dico, quod dubitemus, an veri sint articuli fidei; sed de modo nativitatis, de modo passionis et resurrectionis dubitare et disputare nobis licet.“[2] Der Zweifel auf theologischem Gebiete ist nach der Auffassung unseres Scholastikers ein methodischer Zweifel, der ein tieferes und allseitiges Eindringen in die Offenbarungswahrheit bezweckt. Durch umfassende Heranziehung der Dialektik soll das Wie der Heilslehren und Heilstatsachen unserem Denken näher gebracht werden. Die Glaubenswahrheiten selbst sind als ein unantastbarer Besitzstand festgehalten. Darüber, daß der Offenbarungsinhalt Wahrheit und Wirklichkeit, ist ein Zweifeln und Disputieren nicht angängig.

Petrus Pictaviensis steht hier auf dem Standpunkt des Credo, ut intelligam des hl. Anselm von Canterbury[3]. Freilich besteht

[1] Als ein Beispiel dieser übertriebenen Kasuistik führt er folgendes an: „Sunt, qui hic ridiculam movent quaestionem de sacerdote manco et alio habente manus, sed muto; an servetur forma baptismi, si habens manum intingat et mancus verba profert?“ Im Anschluß hieran bemerkt er: „Commodius arbitror transeundum ad tertium capitulum, ubi de efficacia baptismi est agendum, quam in concilio casuum, qui nunquam eveniunt, elaborandum vel in solutionibus otiandum“ (l. 5, c. 5 [ebd. 1232]).

[2] L. 3, c. 21 (ebd. 1092).

[3] Daß Petrus von Poitiers über das Verhältnis von Glauben und Vernunft geradeso denkt, wie Anselm und Hugo von St Viktor denken, erhellt aus den folgenden, fast an die ethisch-mystische Eigenart dieser beiden Theologen erinnernden Einleitungsworten zur Eucharistielehre: „Eucharistiae de sacramento est agendum; et hic modeste, cum timore et reverentia, quia potius hic operatur fides quam ratio humana, unde ultra scientiam, auctoritates et testimonia, aliquid de his aut legere aut scribere nemini est praesumendum“ (l. 5, c. 10 [ebd. 1241]).

der Unterschied, daß bei Petrus von Poitiers die Dialektik unter den Mitteln zur Realisierung dieses methodischen Fundamentalprogramms der Scholastik einen viel größeren Raum einnimmt, als dies beim Vater der Scholastik der Fall ist. Die Folge davon ist das Zurücktreten derjenigen Momente und Mittel, welche den Schriften Anselms ihre spekulative Gedankentiefe, ihre mystische Innigkeit und Anziehungskraft, ihre reiche Inhaltlichkeit gesichert haben. Die Steigerung der Dialektik lenkt eben den Geistesblick zu einseitig auf einzelne Fragen und Probleme, behindert vielfach den Sinn für große Ausblicke und Zusammenhänge und läßt das Einwirken der durchdachten Wahrheiten auf das ganze Seelenleben weniger zum Ausdruck bringen. Auch die Behandlung der Tradition, die Verwertung der Aussprüche von Vätern und früheren Theologen, wird unter dem Einflusse gesteigerter Dialektik mehr am Worte haften als in die Ideen, in den Geist der patristischen Werke eindringen. Es ist die Augustinusbenützung bei Petrus von Poitiers eine andere als die kongeniale Versenkung Anselms und auch Hugos von St Viktor in die Werke des größten der Kirchenväter. Übrigens kann man an unserem Scholastiker pietätsvolle Gesinnung gegen die Patristik und gegen frühere Theologen, namentlich gegen seinen Lehrer Petrus Lombardus, wahrnehmen. An Vätertexten war ihm das bei Gratian, Gandulphus, Petrus Lombardus bereitgestellte Material zur Hand. Seine Hochschätzung vor früheren Theologen, den maiores, wie er sie nennt, drückt er dadurch aus, daß er den Leser auf deren Schriften hinweist[1]. Petrus Lombardus wird mit der Bezeichnung „Magister meus“ eingeführt, und es wird gelegentlich auch bemerkt, daß über eine Materie beim Lombarden eingehender gehandelt und deswegen eine kürzere Besprechung der betreffenden Frage angezeigt ist[2].

Im Vorwort zu seinen Sentenzen hat Petrus von Poitiers die Disputabilia sacrae Scripturae als das Thema seiner Erörterungen angekündigt und damit eine dialektische Behandlungsweise der Theo-

---

[1] „Et ideo principia disputationis dedisse sufficiat, solutiones a maioribus vehemens investigator requirat“ (l. 2, c. 14 [M., P. L. CCXI 994]). „Solutionem istarum maioribus relinquimus, qui nihil habemus hic traditum a maioribus nostris“ (l. 2, c. 19 [ebd. 1023]). Über den Ausdruck „maiores“ vgl. Denifle, Die abendländischen Schriftausleger etc. 66 A.

[2] „Haec autem omnia in libro sententiarum magistri Petri plenius sunt determinata; hic tamen oportuit memorare, ut ad sequentia facilior fieret transitus“ (l. 5, c. 2 [ebd. 1229]). Mathoud hat in den Anmerkungen zu seiner Ausgabe

logie in Aussicht gestellt, eine Ankündigung, die er auf dem Boden des „Credo, ut intelligam" zu verwirklichen bestrebt ist. In diesem Vorwort ist auch ein entschiedenes Verständnis für Systematik, für eine übersichtliche Gliederung und Gruppierung des weitschichtigen theologischen Materials, zum Ausdruck gebracht. Der Schluß des Vorwortes gibt die Haupteinteilung des Werkes: „Ordinem quoque quinque partitionum distinximus. In prima agendo de fide Trinitatis; in secunda rationalis creaturae. In tertia de reparatione, quae facta est per virtutum restitutionem. In quarta de ea, quae semel facta est per Incarnationem. In quinta de ea, quae quotidie fit per sacramentorum participationem." [1] Auch im Verlaufe der Darstellung selbst bekundet Petrus von Poitiers systematischen Sinn, indem er den Zusammenhang mit vorhergehenden Ausführungen herstellt und eine übersichtliche Gliederung und Skizzierung des neuen Gegenstandes gibt [2]. Aus diesem Bestreben, ein einheitliches und gegliedertes Lehrgebäude zu errichten, leitet sich wohl auch sein Verzicht auf die Behandlung von Fragen mehr kanonistischer Art her. So überläßt er die Erörterung der Zins- und Wucherlehre und eine eingehende Darstellung des Ordo und Eherechtes den Kanonisten oder, wie er sie hier nennt, den Dekretisten [3].

---

der Sentenzen des Petrus von Poitiers auf dessen Abhängigkeit vom Lombarden fortwährend hingewiesen, desgleichen auf Anklänge an Robertus Pullus und Robert von Melun. Petrus von Poitiers teilt auch die irrigen Anschauungen seines Lehrers, die später zusammengestellt und in Paris allgemein abgelehnt wurden (vgl. M., P. L. CCXI 785—788).

[1] Ebd. 789.

[2] Zu Beginn des 2. Buches cap. 1 (ebd. 941) gibt er folgende Einteilung: „Si enumerationi executionis ordo respondeat, postquam dictum est de fide Trinitatis, dicendum est de casu hominis. Sed quia prius cecidit angelica natura quam humana et per hanc illa, ideo prius de angelicae naturae lapsu dicamus, unde pateat, quare haec reparata fuerit et non illa, id est humana et non angelica; et quomodo fuerit reparata, quod ostendetur, ubi de incarnatione et de sacramentis agemus. De angelica ergo natura agentes primo ostendemus, quando facta fuit; secundo ubi facta fuit; tertio qualis facta fuit; quarto qualis postea fuit effecta; quinto de excellentia et ordinibus angelorum; sexto de eorum officiis et quibusdam officiis eorum annexis." Ähnlich l. 2, c. 7 (ebd. 958): „Duae sunt rationales creaturae, angelica scilicet et humana; et primo qualis factus fuit homo, deinde qualis effectus fuit per peccatum; ubi etiam de peccato et de generibus peccatorum dicemus."

[3] „Circa usuras autem plura dubitabilia sunt, quae potius reservamus disputationi decretorum quam theologorum" (l. 4, c. 4 [ebd. 1152]). „De quinto, id est de ordinibus, nihil hic dicendum eo, quod decretistis disputatio hic potius quam theologis deservit. Quae circa sextum, id est coniugium, a theologis solent inquiri,

Der Aufriß der Sentenzen des Petrus von Poitiers ist in den Hauptzügen folgender: Das erste Buch enthält die allgemeine Gotteslehre und die Trinitätslehre und bietet im Gegensatz zu Petrus Lombardus eine ziemlich getrennte Behandlung beider Traktate. Die allgemeine Gotteslehre ist mit den Beweisen für das Dasein Gottes und mit ausführlichen terminologischen Untersuchungen eingeleitet und behandelt besonders ausführlich die Allmacht, den Willen, das Wissen und Vorherwissen Gottes, die Prädestination und Reprobation. Die Trinitätslehre, welche gleichfalls der Terminologie große Sorgfalt widmet, bespricht ziemlich eingehend die Relationen, Notionen, Proprietäten und Sendungen. Das zweite Buch befaßt sich mit der Erschaffung und dem Sündenfall der geistbegabten Schöpfung. Es wird hier eine klar gegliederte Engellehre und nach einem kurzen Exkurs über das Hexaëmeron eine umfassende Abhandlung über Erschaffung, Urstand und Ursünde des Menschen sowie über die Erbsünde geboten. Dabei bietet sich auch Gelegenheit, über die Sünde überhaupt, über ihre Ursachen, ihr Wesen und ihre Arten, über Willensfreiheit sich zu äußern. Das dritte Buch enthält eine ziemlich ausgebildete Tugendlehre. An der Spitze steht hier die Lehre von der Gnade (gratia operans und cooperans), von der Rechtfertigung und vom Verdienste. Hieran reiht sich die Lehre von der Reue und Beichte mit dogmengeschichtlich interessanten Einzelbemerkungen. Eine Erwägung über die Arten der Furcht und über die Fortdauer der Tugenden im Himmel bildet den Übergang zu der Besprechung der göttlichen Tugenden, wovon besonders die Liebe ausführlich behandelt wird. An andern Tugenden werden noch die virginitas und perseverantia erörtert. Das vierte Buch befaßt sich zunächst mit Fragen des alttestamentlichen Gesetzes, mit Lüge, Eid und Meineid, und gibt sodann einen ausführlichen Tractatus de Incarnatione. Er behandelt hier besonders eingehend Fragen über das Seelenleben Christi, über sein Wissen, über seinen Willen. Von besonderem Interesse und für spätere Darstellungen belangreich ist das Kapitel über Christus als caput ecclesiae. Das Thema des fünften und letzten Buches bilden eine kurze mit Ausscheidung alles kanonistischen Materials gearbeitete Sakramentenlehre und die Hauptfragen der Eschatologie.

Stellen wir nun diese Systematik der Sentenzen des Petrus von Poitiers in den geschichtlichen Zusammenhang hinein, indem wir

sub compendio sunt restringenda; nec enim animus nobis est complectendi omnia, quae circa coniugium a nobis possunt inquiri, cum pleraque decretistarum potius quam theologorum famulentur inquisitioni“ (l. 5, c. 14 [M., P. L. CCXI 1257]).

sie mit der Struktur sowohl der früheren wie auch der späteren Sentenzen bzw. Summen vergleichen. Gegenüber den unmittelbar vorhergehenden Sentenzen des Gandulphus und Petrus Lombardus treten uns als Eigentümlichkeiten der Systematik bei Petrus von Poitiers entgegen die Auseinanderhaltung der allgemeinen Gotteslehre und der Trinitätslehre, die Behandlung der Tugendlehre vor der Inkarnationslehre, die Einleitung dieser Tugendlehre durch die Abhandlung über die Gnade, über Rechtfertigung, Reue und Beichte, endlich die kurze, alles Kanonistische ausschaltende Sakramentenlehre. Das wichtigste dieser Momente ist die selbständige Darstellung der Tugendlehre vor der Inkarnationslehre, während bei Robertus Pullus, Gandulphus und Petrus Lombardus der Traktat De virtutibus als Anhängsel zur Inkarnationslehre erscheint. Die Bedeutung dieser von Petrus von Poitiers getroffenen Änderung in der Anordnung des Stoffes tritt uns vollends entgegen, wenn wir seine Sentenzen unter dem Gesichtspunkte der Systematik mit der Sentenzen- bzw. Summenliteratur zu Beginn des 12. Jahrhunderts vergleichen. Das Resultat dieser Vergleichung ist, daß die Struktur des Einteilungsschemas der Sentenzen des Petrus Pictaviensis für die Summen des Martinus de Fugeriis, des Magisters Martinus, Petrus von Capua, Simon von Tournai, Präpositinus und auch Philipp von Grève maßgebend gewesen ist.

In all diesen Summen weist außer der getrennten Behandlung der Traktate De deo uno und De deo trino die Darstellung der Tugendlehre vor der Inkarnationslehre auf den Einfluß des Petrus Pictaviensis hin. Einzelne dieser Summen, besonders diejenigen des Martinus de Fugeriis, Magisters Martinus, Petrus von Capua und teilweise auch Präpositinus, sind, wie sich bei der Behandlung dieses Autoren zeigen wird, auch im Detail der Stoffanordnung von der Systematik der Sentenzen des Petrus von Poitiers abhängig. Ja man wird, ohne den begründeten Vorwurf geschichtlicher Konstruktionen gewärtigen zu müssen, noch in der Einteilung der theologischen Summa des hl. Thomas eine wenn nicht unmittelbare, so doch mittelbare Einwirkung dieser Sentenzen vermuten dürfen. Der Aquinate hat bekanntlich in freilich unvergleichlich ausgebildeterer und umfassenderer Weise die theologische Ethik als einen Hauptteil seines Systems vor die Inkarnationslehre gestellt[1]. Die Sentenzen

[1] Mathoud macht in den Anmerkungen seiner Ausgabe der Sentenzen mehrfach auf übereinstimmende Stellen zwischen Petrus von Poitiers und Thomas von Aquin aufmerksam. So bemerkt er (l. 4, c. 7 [ebd. 1164 A. 12]): „Haec eadem habet D. Th. 3, q. 3, a. 3 ult., in corp.“ An der betreffenden Stelle bei

des Petrus von Poitiers nehmen sonach als System der Theologie eine bedeutsame Stelle in der Entwicklungsgeschichte der scholastischen Methode ein.

Die Sentenzen des Petrus von Poitiers sind schließlich für den Geschichtschreiber der scholastischen Methode auch deshalb von Interesse, weil in ihnen der theologische Unterrichtsbetrieb zu Paris in den letzten Dezennien des 12. Jahrhunderts sich widerspiegelt. Wir können gerade an der Hand dieser Sentenzen uns ein ziemlich konkretes Bild davon machen, wie man damals an den Pariser Schulen unter dem Einfluß des ganzen aristotelischen Organons die theologische Wissenschaft lehrte und lernte. Das, was wir weiter oben über die Gesamtauffassung unseres Scholastikers von dem Wesen und der Aufgabe der Theologie gehört haben, dieses Hervorkehren der Disputabilia sacrae scripturae, zeigt sich in der ganzen äußeren Technik seiner Darstellung und drückt dem gesamten Werke bis in die einzelnen Details den Stempel der schulmäßigen Disputationsroutine auf.

Daß wir es in den Sentenzen des Petrus von Poitiers mit einem getreuen Konterfei des theologischen Unterrichtsbetriebs zu tun haben, ergibt sich aus den fortwährenden Verweisen auf Fragen, die aufgeworfen zu werden pflegen, und auf die verschiedenen Lösungen, welche diese Fragen finden. Die Wendungen Solet quaeri; Oritur hic quaestio non praetereunda, ferner Dicunt quidam, quidam aliter distinguunt usw. deuten auf diesen lebendigen Kontakt des Schriftstellers mit der Schule hin. Dasselbe besagen auch die wiederholten Berufungen auf frühere Lehrer, deren Lösungen großer Wert beigemessen wird [1].

Wie repräsentiert sich nun der theologische Schulbetrieb zu Paris an der Hand unserer Sentenzen? Vor allem können wir uns einen Begriff davon machen, wie unter der Einwirkung der Dialektik sich die theologische Detailuntersuchung ausgebildet hat. Wir sehen uns einer ausgebildeten Technik und Taktik dialektischer Kleinarbeit auf

---

Thomas — es ist dies nicht das bei Migne angegebene Zitat, sondern S. th. 3, q. 31, a. 8 — findet sich ungefähr derselbe Gedankengang wie bei Petrus von Poitiers. Jedoch eine Abhängigkeit des Aquinaten von Petrus ist hierdurch keineswegs erwiesen. Desgleichen ist auch ein dem Petrus von Poitiers (l. 4, c. 10 [M., P. L. CCXI 1179]) und dem hl. Thomas (S. th. 3, q. 16, a. 7 ad 4) gemeinsames Schulbeispiel vom monachus bzw. Socrates albus kein Beweis für die Abhängigkeit des letzteren von ersterem.

[1] „Sufficiat ergo mihi principium dubitationis dedisse, licet splendorem solutionis non sit facile mihi, cum a nullo audierim, tradere."

theologischem Gebiete gegenüber. Quaestio und solutio sind die Angelpunkte der theologischen Lehrmethode. Eine Glaubenswahrheit gibt zu Fragen Veranlassung. Der Weg zur richtigen Verbescheidung solcher Fragen ist der Modus der dialektischen Rede und Gegenrede, die schulmäßige Disputationsmethode. Wir verspüren in der Häufung von Einwänden und in der Art, wie dieselben widerlegt werden, die Schlagfertigkeit und Lebhaftigkeit des Schuldisputes. Die Einwände werden von Petrus von Poitiers eingeführt mit Sed obicitur, At dicit aliquis, Sed iterum instat aliquis sic dicens, E contrario dicitur, Sed contra obicitur sic etc. Die Antwort hierauf beginnt gewöhnlich mit Ad quod dicendum. Häufig ist eine Menge von Einwänden mit item aneinandergefügt.

Für die Lösung von Fragen und Einwänden gibt meist die distinctio den Schlüssel. Diese Unterscheidungen stützen sich mit Vorliebe auf terminologische und sprachlogische Feststellungen. Der Terminologie hat Petrus von Poitiers in allen Teilen seines Werkes, besonders aber in der allgemeinen Gottes- und Trinitätslehre, große Sorgfalt zugewendet. Er unterscheidet die verschiedenen Arten von Namen, die von Gott prädiziert werden können, er abstrahiert sich Regeln für eine logisch und theologisch korrekte Ausdrucksweise und gibt bei Termini, die von Gott ausgesagt werden, darauf acht, welches Genus sie haben und ob sie konkret oder abstrakt stehen[1]. In der Trinitätslehre stellt er terminologische Spezialuntersuchungen über die Ausdrücke Esse a Patre, Deus de Deo, similis et aequalis, distinctus, trinitas usw. an[2]. Petrus von Poitiers ist sich trotz seiner Vorliebe für die Dialektik des Unterschiedes zwischen philosophischer und theologischer Betrachtungsweise bewußt und nimmt deswegen nicht ohne weiteres philosophische Termini, Definitionen und Grundsätze auf theologisches Arbeitsgebiet hinüber, ohne zuvor die nötigen Einschränkungen und Unterscheidungen getroffen zu haben. Es findet sich bei ihm die Wendung: „Non videtur ergo transferenda consideratio dialecticorum ad huiusmodi propter inconvenientia praedicta.“ [3] Sogar bezüglich der bekannten Definition der Person bei Boethius äußert er sich mit Zurückhaltung: „Sed nostri theologi plerique non habent illam diffinitionem pro authentica, quia magis fuit philosophus quam theologus et magis ad probabilitatem locutus est quam ad veritatem.“ [4] Die terminologischen Darlegungen des Petrus von Poitiers

---

[1] Vgl. l. 1, c. 3—7 12 18. [2] L. 1, c. 23 24 32.
[3] L. 1, c. 32 (M., P. L. CCXI 922). [4] Ebd. 923.

auf dem Gebiete der allgemeinen Gottes- und Trinitätslehre haben in denselben Summen, auf welche die Systematik seiner Sentenzen eingewirkt hat, ein verstärktes Echo gefunden. Übrigens ist Petrus von Poitiers auf dem Felde der dogmatischen Terminologie auch schöpferisch tätig gewesen. Bei ihm findet sich zum erstenmal, wenn auch schüchtern, der Ausdruck opus operatum für die objektive Wirksamkeit der Sakramente [1]. Mit dieser Vorliebe für terminologische Spezialuntersuchungen steht in innigem Zusammenhang die häufige Heranziehung sprachlogischer Momente. Wir sehen in der Berücksichtigung des Sprachgebrauchs, in der Feststellung der verschiedenen Bedeutung des Wortes, in der Bezugnahme auf den sprachlogischen Wert der verschiedenen Grammatikalformen usw., wie dies alles bei Petrus von Poitiers und seinen Zeitgenossen sich kundgibt, das Resultat aristotelischer Einwirkung. Überhaupt dürfen wir die scharfsinnigen dialektischen Erörterungen unseres Scholastikers mit dem aristotelischen Organon, besonders den Analytiken, der Topik und den Elenchen, in Beziehung bringen. Sein Sinn für die Sprachlogik kommt an folgender Stelle deutlich zum Ausdrucke: „Ideo te diligenter animadvertere oportet tres significationes huius vocis poena. Nam ignorata virtute nominum et verborum necesse est nihil eorum intelligi, quae hoc inquirantur.“ [2]

Die Lösung von Einwänden betätigt sich bei Petrus von Poitiers nicht nur auf dem Wege von Distinktionen, auf Grund terminologischer und sprachlogischer Feststellungen, sehr häufig wird ein Einwand sogleich als Sophisma erklärt, und zwar mit dem betreffenden terminus technicus charakterisiert. Es wird vielfach auch ein drastisches Schulbeispiel für die betreffende Art des Sophismas zur Illustration beigegeben. Hier zeigt sich ganz klar der Kontakt mit dem dialektischen Schulbetrieb. Der Einwand des Gegners wird sofort als Sophisma erkannt, als solches in terminis bezeichnet und durch ein mitunter recht drastisches paralleles Beispiel als Absurdität hingestellt. Die meisten der in der aristotelischen Schrift *Περὶ σοφιστικῶν ἐλέγχων* angeführten Formen des sophistischen Schlusses treffen

---

[1] „Baptizatio ... est aliud opus quam baptismus, quia est opus operans, sed baptismus est opus operatum, ut ita liceat loqui“ (l. 5, c. 6 [M., P. L. CCXI 1235]). Aus dieser Wendung: „ut ita liceat loqui“ kann man mit Schäzler (Die Lehre von der Wirksamkeit der Sakramente ex opere operato 4) schließen, „daß der Ausdruck wenigstens in dieser Materie noch nicht allgemein gebraucht wurde“. Vgl. auch Pohle, Lehrbuch der Dogmatik III³, Paderborn 1906, 70.

[2] L. 2, c. 12 (M., P. L. CCXI 981).

wir bei Petrus von Poitiers wieder, so die Sophismen der Äquivokation, der Amphibologie, des Fehlers der Verbindung und der Trennung, des Fehlers des Akzidens, des Fehlers der Frage u. a.[1]

Petrus von Poitiers bringt bei der Entkräftung von Einwänden nicht nur die aristotelischen termini technici für die einzelnen Trugschlüsse in Anwendung, er bedient sich auch der im Unterrichtsbetrieb seiner Zeit üblichen technischen Ausdrücke und Formeln. Neben solvere, quaerere, distinguere begegnet uns häufig die Bezeichnung determinare für abschließende Behandlung eines Gegenstandes, endgültige Beantwortung einer Frage oder eines Einwandes: „His itaque determinatis facile est videre solutionem praedictae obiectionis.“ [2] Die Anweisung, wie man weitere Einwände des Gegners entkräften, wie man demselben gleichsam ein Bein stellen kann, ist in Formeln gekleidet wie „Ad hanc argumentationem fertur instantia sic“ oder „Eodem modo sume instantiam ad tertiam argumentationem“ [3]. Die Widerlegung von Einwänden wird auch mit dem Ausdrucke interimere bezeichnet: „Omnes instantias interemimus apparentes.“ [4]

Die innige Fühlung der Sentenzen des Petrus von Poitiers mit der Schule bekundet sich auch in verschiedenen didaktischen Routinen, wodurch schwierigere Gegenstände verständlicher gemacht werden sollen. So legt er seinen komplizierten Ausführungen über Prädestination und Reprobation eine figura, eine Tabelle, bei, damit so die Auffassungskraft und das Gedächtnis des Lesers durch graphische Mittel unterstützt werde[5]. Auch der Buchstaben bedient er

---

[1] Um nur einige Beispiele anzuführen, so bemerkt Petrus von Poitiers l. 4 c. 4 (M., P. L. CCXI 795): „Praedictorum non est facile sumere solutionem nisi determinata aequivocatione huius nominis persona. . . . Ex qua manifestum est in praedictis argumentationibus impedimentum esse fallaciam aequivocationis.“ In l. 3, c. 27 (ebd. 1129) ist die Rede von der fallacia secundum accidens ex commutatione praedicamenti. L. 4, c. 22 (ebd. 1226) ist bemerkt: „Potest enim (nisi caveas) te impedire fallacia secundum quid et simpliciter vel secundum amphibologiam vel secundum compositionem et divisionem.“ L. 2, c. 12 (ebd. 1129): „Notandum tamen, quod in omnibus praedictis est fallacia qua dicitur plures interrogationes unam facere.“

[2] L. 2, c. 12 (M., P. L. CCXI 982).

[3] L. 3, c. 27; l. 3, c. 28 (ebd. 1129 1132).

[4] L. 3, c. 29 (ebd. 1133).

[5] „Ut autem quae dicta sunt de reprobatione et praedestinatione facilius ex sensu, a quo omnis doctrina initium sumit, intelligentiae renuntientur et memoriae commendentur, subiecta oculis figura quod dictum est declaratur“ (l. 1, c. 16 [ebd. 862]). Man beachte, wie in dem Satze „ex sensu, a quo omnis doctrina initium sumit“ das pädagogische Prinzip der Anschauung und Anschaulichkeit des Unterrichts zum Ausdruck gebracht ist.

sich zur Klarlegung und Verdeutlichung verwickelter Gedankengänge[1]. Desgleichen bringt er ab und zu ein exemplum bei, besonders ein exemplum dialecticum. In einem solchen exemplum dialecticum ist die Sequana[2], die Seine, erwähnt, gewiß ein für den auf der Seineinsel an der Domschule von Notre-Dame dozierenden Magister recht naheliegendes Illustrationsmittel. An die Schule gemahnt schließlich auch der mitunter etwas gereizte und scharfe Ton, in welchem Petrus von Poitiers seine Gegner abwandelt. Es ist diese Nervosität der Polemik und Kritik die psychologische Folge einer übertriebenen Dialektik. Die Hingabe an große Gedanken, der wissenschaftliche Weitblick macht auch weitherzig, die Neigung zu Subtilitäten und die Einengung des geistigen Blickes auf dialektisches Detail ist die Quelle vielfach nutzlosen Schulstreites und gibt dem wissenschaftlichen Meinungsaustausch einen persönlich zugespitzten Einschlag. In dieses Gebiet gehören folgende Expektorationen des Petrus von Poitiers: „Nec insultet aliquis huic solutioni, donec intellexerit, ne potius ex odio et invectione quam ex animi iudicio videatur quod dictum est contemnere.“[3] Ein anderesmal werden die Gegner mit „Quidam de suo sensu gloriantes“[4] eingeführt. Nicht gerade liebenswürdig sind Bemerkungen wie „At iterum oblatrabit quis“[5] oder „Ipsis tamen super hoc oblatrantibus respondendum“[6]. Die Sentenzen des Petrus von Poitiers sind sonach in mehr als einer Hinsicht ein getreues und interessantes Spiegelbild der theologischen Unterrichtsmethode an den Pariser Schulen des ausgehenden 12. Jahrhunderts.

Den Schlußpunkt der Ausführungen über Petrus von Poitiers möge ein Wort über seine Stellung zur Sic-et-non-Methode bilden. Dadurch gewinnen wir zugleich ein Bild davon, wie er bestimmte Reihen von Fragen, Einwänden und Lösungen zu einem Kapitel zusammengefügt. Die Sic-et-non-Methode repräsentiert sich uns bei Petrus von Poitiers nicht in der bei Abälard und dessen kanonistischen Vorbildern Bernold von Konstanz, Ivo von Chartres, Alger von Lüttich usw. angewendeten Form, die Autoritäten über einen Fragepunkt pro

[1] Z. B. l. 2, c. 22 (M., P. L. CCXI 1035).

[2] „Hoc etiam exemplo dialectico potes facere manifestum, quia cum dicitur, Sequana currit, de aliquo fit sermo; non tamen de aliquo dicitur quod currat, quod falsum esset, sed Sequanam currere, quod verum est“ (l. 1, c. 25 [ebd. 887]).

[3] L. 1, c. 14 (ebd. 849).

[4] L. 1, c. 25 (ebd. 885).

[5] L. 1, c. 20 (ebd. 869).

[6] L. 1, c. 25 (ebd. 885).

und contra anzuführen und durch Beweisgründe zu stützen, wobei es dem Leser anheimgestellt ist, auf Grund der in einer Vorrede oder sonstwo angegebenen Regeln die Harmonisierung dieser sich widersprechenden Sätze anzustreben. Wir finden vielmehr bei Petrus von Poitiers die Sic-et-non-Methode in dem übrigens schon bei Robertus Pullus, Petrus Lombardus, Robert von Melun u. a. wahrnehmbaren fortgeschrittenen Stadium vor, in welchem den auctoritates oder rationes pro et contra die eigene Ansicht und Lösung des Autors beigegeben ist. Die Sic-et-non-Methode hat bei Petrus von Poitiers einen merklichen Schritt nach vorwärts zur Ausbildung des in der Hochscholastik vollendeten Schemas der scholastischen Lehrmethode gemacht. Unter dem Einfluß der Dialektik waren die sich entgegenstehenden Argumente schärfer ausgearbeitet und meist in syllogistische Fassung gebracht worden. Die Beschäftigung mit den beiden Analytiken, der Topik und den Elenchen des Stagiriten hatte für die Formulierung von Argumenten und Gegenargumenten und für die Lösung derselben eine Fülle von Handhaben und Praktiken bereitgelegt und auch dem Theologen den ganzen Apparat der syllogistischen Kunst zur Verfügung gestellt. Aus der von Haus aus schon ihrer kanonistischen Provenienz wegen positiv gearteten Sic-et-non-Methode als einer Gegenüberstellung sich anscheinend widersprechender Väterzitate und kirchlicher Kanones hatte sich ziemlich rasch unter den Händen dialektisch geschulter Theologen eine vornehmlich logisch orientierte Grundform der scholastischen Lehr- und Darstellungsweise gebildet. Die unter dem Einfluß der „Logica nova" ausgebildete Disputationstechnik, die auch in den theologischen Schulen Eingang gefunden, hat auf die Modifikation der Sic-et-non-Methode einen ausschlaggebenden Einfluß ausgeübt. Wenn wir nun die Ausgestaltung der Sic-et-non-Methode bei Petrus von Poitiers ins Auge fassen, so nehmen wir bei ihm Konkordanzgedanken wahr, das Bestreben, durch glückliche Distinktionen sich widersprechende Autoritäten auszugleichen. Wir begegnen bei ihm z. B. der Wendung: „Ut igitur omnes istas auctoritates concordes reddamus, sciendum est, quod Dei potentia quandoque ad Deum, quandoque ad effectus sive opera sive ad creaturas refertur." [1] Freilich steht bei unserem Scholastiker der Konkordanzgedanke fast ausschließlich unter dem Drucke der Dialektik; die Konkordanzregeln von mehr historischer und inhaltlicher Tendenz, wie wir sie bei Bernold von Konstanz und Abä-

[1] L. 3, c. 2 (ebd. 1044).

lard wahrgenommen haben, finden bei ihm keine Anwendung. Es tritt uns dies deutlich in Wendungen wie „Sensus istarum auctoritatum ad hanc solutionem est retorquendus“[1] entgegen. Nicht die Feststellung des wirklichen Inhalts und der objektiven Tragweite solch widersprechender Väterzitate, sondern dialektische Operationen sollen diesen Ausgleich schaffen. Durch die vorwiegend dialektische Ausgestaltung der Sic-et-non-Methode wurde der Sinn und die Achtung für den Inhalt der Väterlehre zurückgedrängt. Die Vätergedanken bilden nicht mehr wie einst bei Anselm, Hugo von St Viktor, Robert von Melun, Gandulphus und Petrus Lombardus die Substanz, das Mark der theologischen Werke, die Vätertexte sind jetzt vielmehr Gegenstand und teilweise auch Mittel und Werkzeuge dialektischer Technik geworden.

Mit der Hypertrophie der Dialektik hängt auch der Mangel an Übersichtlichkeit und Klarheit des Gedankenganges in vielen Kapiteln der Sentenzen des Petrus von Poitiers zusammen. Es eröffnet sich uns da ein wahres Labyrinth von ineinander verschlungenen Fragen und Zwischenfragen, Argumenten und Gegenargumenten, Distinktionen und Lösungen. Die scholastische Lehr- und Darstellungsmethode hat hier noch nicht den stereotypen und einheitlichen Charakter, wie wir ihn an den Werken der Hochscholastik wahrnehmen, an sich. Es ist in der Regel bei längeren Kapiteln nicht gut möglich, schon aus der äußeren Anordnung sich rasch über den Standpunkt des Petrus von Poitiers in der betreffenden Frage zu orientieren. In l. 2, c. 12 z. B. stellt er sich die Frage: „An peccatum sit aliquid; et si aliquid, an natura, an vitium naturae“[2] und bemerkt sogleich: „De essentia peccati diversorum diversae sunt opiniones.“[3] Von den drei Anschauungen, die er speziell aufführt, widmet er der ersten, daß in der Sünde, „in eo, quod peccatum est, nihil est nec a Deo est“, eine äußerst eingehende, in verwickelter dialektischer Rede und Gegenrede sich abspielende Darlegung, welche bei Migne etwas über elf Kolumnen einnimmt[4]. Diese Darlegung beginnt mit den Worten „Primam opinionem prius prosequamur probando, postea improbando“ und schließt mit der Bemerkung: „Primam opinionem de essentia peccati hucusque executi sumus et eam suis auctoritatibus et rationibus confirmavimus.“ Es ist für den Leser keine leichte Sache, sich durch das Dorngestrüpp

---

[1] L. 4, c. 1 (M., P. L. CCXI 1140). [2] Ebd. 973—987. [3] Ebd. 974.
[4] Ebd. 974—986.

dialektischer Subtilitäten von dem einen dieser beiden Sätze bis zum andern den Weg zu bahnen.

Indessen finden sich bei Petrus von Poitiers auch Kapitel von großer Übersichtlichkeit und klarer Gliederung. So weist z. B. die Anordnung von l. 3, c. 20[1] dem Umriß nach das Schema, wie wir es in den Artikeln der Werke der Hochscholastik wahrnehmen werden, in all seinen Bestandteilen auf. Die Überschrift des Kapitels lautet: „Utrum virtutes excident in patria." Nach einer überleitenden Bemerkung ist die Frage also formuliert: „Quaeritur ergo prius, utrum tres istae virtutes erunt in patria an tantum caritas." Es folgt hierauf die Behauptung: „Videtur autem, quod caritas erit in patria" und es wird hierfür als Argument ein paulinischer Text angeführt. Gegen diese Behauptung bzw. gegen dieses Argument werden sodann sieben, meist mit item aneinandergereihte Gegenargumente in fast durchgehends syllogistischer Formulierung vorgebracht, welche den Nachweis dafür zu erbringen suchen, daß die caritas im Himmel nicht fortdauert oder daß auch der Glaube fortdauert. Das erste dieser Gegenargumente ist mit „Sed e contrario videtur dictum" eingeleitet. Nachdem diese sieben Gegenargumente entwickelt sind, folgt die selbständige Antwort auf die gestellte Frage: „His igitur praelibatis, sciendum est, quod nec fides nec spes erunt in patria, sed tantum caritas." Es stellt dieser kurze Satz, der weiter nicht begründet ist, den Keim und Ansatz zu jenem Element des Schemas der scholastischen Lehr- und Darstellungsmethode vor, welches in der Hochscholastik als corpus articuli, als responsio principalis den Hauptteil des Artikels ausmacht. Während in der Hochscholastik und teilweise auch bei den unmittelbaren Vorgängern derselben diese prinzipielle Lösung durch Gründe gestützt ist und überhaupt weiter ausgestaltet ist, stellt hier Petrus von Poitiers seine These ohne weitere Begründung hin. Sie soll eben ihre Stütze in der Auflösung der gegenteiligen Argumente finden. Deshalb fügt er unmittelbar an seine These die Antwort auf die sieben Gegenargumente mit den einleitenden Worten: „Praedictis ergo per ordinem est respondendum." An das Verfahren der späteren Scholastiker gemahnt schon äußerlich die Wendung: Ad secundum dicimus, quod; ad tertium dicimus usw. Wir haben sonach in diesem Kapitel die Grundform der äußeren Technik, welche in der Scholastik des 13. Jahrhunderts typisch werden sollte: nämlich eine bestimmt

[1] Ebd. 1087—1089.

formulierte Frage, sodann Argumente und Gegenargumente, wenigstens die Andeutung des die prinzipielle Lösung gebenden Hauptteils, schließlich die Kritik der für die gegenteilige Meinung aufgeführten Argumente.

§ 2. Magister Martinus.

Denifle[1] hat zum erstenmal auf die Sentenzen eines Magisters Martinus und auf die zwei Handschriften, in welchen dieselben uns erhalten sind, hingewiesen. Der aus Handschriften des 12. und 13. Jahrhunderts sich zusammenfügende Miszellankodex 789 der Bibliothek von Troyes enthält an erster Stelle „Magistri Martini sententie et questiones ex multis et diversis autenticis in unum collecte et congruis distinctionibus ordinate". In derselben Handschrift finden sich noch Schriften des Petrus Cantor, Alanus de Insulis und Rupert von Deutz vor. Die Bestandteile des aus dem 13. Jahrhundert stammenden Cod. lat. 14 556 der Pariser Nationalbibliothek sind die zwei ersten Bücher des Sentenzenkommentars des Petrus von Tarantasia, die Summa des Magisters Stephan von Langton und schließlich von fol. 267ʳ bis 364ᵛ die „Questiones theologie secundum magistrum Martinum". Es stehen auf fol. 267ʳ dieser Handschrift, die für die folgenden Ausführungen über Magister Martinus zu Grunde gelegt ist, die Worte: „Hic incipiunt questiones theologie secundum magistrum Martinum". Über die Persönlichkeit und die Lebensverhältnisse dieses Magisters Martinus lassen sich bestimmte Daten wohl nie eruieren. Indessen legt ein tieferer Einblick in dieses sein theologisches Werk den Gedanken nahe, daß Magister Martinus um das Jahr 1200 als Lehrer der Theologie zu Paris wirkte. Es sind diese „Questiones theologie" bei näherem Besehen eine theologische Summa von dem Typus der Summen eines Simon von Tournai, Petrus von Capua, Präpositinus usw. Wir haben hier ein von der Summa des Magisters Martinus de Fugeriis verschiedenes Werk vor uns und dürfen auch in dem Verfasser einen von Martinus de Fugeriis verschiedenen Martinus erblicken.

Für die Geschichte der scholastischen Methode ist die Summe des Magisters Martinus wegen der im Prolog ausgeführten methodischen Anschauungen, wegen der Systematik und Struktur des Ganzen und auch wegen der Technik in Behandlung der einzelnen Fragepunkte von Bedeutung und Interesse.

---

[1] Im Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters I 588.

In etwas schwülstiger Form bringt der Prolog die Grundsätze und Gesichtspunkte, welche unsern Scholastiker bei Abfassung seines Werkes leiteten, zur Aussprache. Zunächst nimmt Magister Martinus Stellung zu einer subjektivistischen Auslegung der Heiligen Schrift, welche mit der authentischen Schrifterklärung sich nicht zufrieden gibt und die Interpretation der Väter fälscht und verdreht. Er spricht über solches Beginnen ein scharfes Verdikt aus. Weiterhin verurteilt er entschieden jede übertriebene Disputiersucht und Wortklauberei in der Theologie und lehnt eine Überschätzung der Philosophie grundsätzlich ab. Nach diesen polemischen Auslassungen legt er sein eigenes Arbeitsprogramm vor. Er ist vor allem mit Pietät erfüllt gegen die Glaubensquellen. Hagiographen und Väter haben nicht geirrt, und wenn wirklich ihre Worte mit der Wahrheit nicht übereinzustimmen scheinen, so sucht er den Grund hierfür nicht auf der Seite der heiligen Autoren, sondern entweder in einer verstümmelten Textesüberlieferung oder in den Unzulänglichkeit unseres Verständnisses. Seine Absicht ist es, aus den authentischen Schriften sein Werk herzustellen. Es liegt ihm auch nichts daran, wenn ihm von den Gegnern der Vorwurf der Kompilation gemacht wird. Übrigens ist ja die sprachliche Form, die Fragestellung, überhaupt die Methode sein geistiges Eigentum. Der Prolog schließt mit dem Hinweis darauf, daß dieses kompilatorische Werk nichts Überflüssiges enthalte und zugleich auch nichts Bedeutungsvolles und Wesentliches übersehe[1].

[1] Der Wortlaut des auch für die Kenntnis des damaligen Stiles interessanten Prologs ist folgender: „Cautum est in sacris constitutionibus, ut lex dei, cum legitur, non secundum propriam ingenii virtutem doceatur. Sunt multa in sacris apicibus, que retrahi possunt ad eum sensum, quem sibi sponte quisque presumit, sed non oportet. Scriptum est enim: bestia, que tetigerit montem, lapidabitur. Profecto nonnulli sunt, qui de divite vena temere presumentes in discutiendo eloquia domini authenticis expositionibus non sunt contenti. Verum quod sanctorum patrum regularibus documentis religiose diffiniverunt, propriis commentis superstitiosisque adinventionibus adulterant et invertunt. Isti sunt filii Aaron ignem offerentes alienum. Isti sunt filii moabite ossa regis ydumee in extremas minutias redigentes. Isti sunt nati ex israelitide et egiptio nomen domini blasphemantes. Qui inflati theologie, que rugam et maculam non habet, dampnate fictionis feces admiscent falso ducentes pro motu et arbitrio in portum sophiste et implicitas captiones verborum et compendiosa enigmata in disputationibus esse disserendum. Unde in tantum dissipiunt isti, ut autores veteris testamenti vel novi non devotius venerentur quam menstruatam hereticorum philosophiam de cursu futurorum, de coluris et parallelis disputantem. Ego autem e regione scriptoribus sacre pagine tam principalibus quam accessoriis hunc timorem honoremque defero, ut nullum eorum scribendo errasse credere audeam aut si aliquid in eis ostendero, quod

Wenn wir die Summa des Magisters Martinus als System der Theologie ins Auge fassen, so bemerken wir im allgemeinen dieselben Gegenstände und dieselbe Stoffanordnung wie bei den meisten gleichzeitigen ungedruckten Summen. Es begegnen uns jedoch auch Fragestellungen, die nicht zum eisernen Bestand der damaligen zusammenfassenden theologischen Werke gehören. Der Aufbau und die Gedankenabfolge dieser Summa erinnern in den Hauptzügen an das Schema der Sentenzen des Petrus von Poitiers.

Der erste Teil ist der allgemeinen Gottes- und Trinitätslehre gewidmet, einem Thema, dessen Schwierigkeit im Schlußsatz des Prologs angekündigt wird[1]. An der Spitze der allgemeinen Gotteslehre steht der Nachweis dafür, daß es nur unum rerum principium (fol. 267[r]) gibt, eine Wahrheit, die in dem folgenden Kapitel: Disputatio manichei contra catholicum et decisio obiectorum (fol. 267[r]) noch eine eingehende polemisch-dialektische Darlegung findet. Hierauf folgen einläßliche Erörterungen über die Art und Weise, wie man über Gott und Göttliches korrekt reden kann, sowie über den verschiedenen modus praedicandi bezüglich Gottes und bezüglich der Geschöpfe[2]. Diese terminologischen Feststellungen bilden den Untergrund für die folgenden Kapitel über das Wissen und das Vorher-

videatur contrarium veritati, nihil aliud existimo quam vel mendosum esse codicem vel non esse assecutum nisi partem quod dictum vel me minime intellexisse non ambigam. In hoc igitur opere, quod gratia superiori adiutrice consummare proposui, mihi unicum exemplar erit antiquitas. Et omissis ambagibus apocriforum, prout tractatus commoditas et sacrarum litterarum exegerit differentia, servato moderamine inculpate brevitatis ex variis exemplaribus authenticis tantum istud concinnabo exemplum. At obicient contradictores, qui significantius fagolidori vel senecias comedentes censentur, me aliorum scrinia ausu compilasse clandestino atque nefanda epygrammatis munitione, quod ab aliis retroactis temporibus diligenti scrutinio curaque sollerti est elaboratum, a me pervicaciter fuisse presumptum. Ceterum hec hemulorum fictio contentiosa collatione colliditur diffinitionum et quod livor calumniose contendit ex priscis editionibus cantiose fuisse deductum tam forma verborum quam decidendi modus questionum articulos arguit a ceteris doctoribus esse diversum. Sane etsi zoilus vel stolidus secus esse asseverat, hec compilatio longe est utilior, cum pene nihil colligat supervacuum, pene nihil omittat ex segnitie vel incuria, quod ad nutum sit expediens vel necessarium."

[1] „Huius autem prima portio voluminis universali cause investigande deservit, quod tam difficile est invenire quam inventum digne prefari. Tamen etsi deum exacto sermone exprimere non possumus humanitatis nostre quasi infantia prepediti, eum aliquatenus balbutiendo resonemus."

[2] „De significatione nominum creaturarum queritur, quid significent, si de deo predicantur" (fol. 267[v]); „Queritur, quid predicetur, cum dicitur: deus est alicubi, deus est ubique" (fol. 268[r]).

wissen, über die Macht und den Willen Gottes, über Prädestination und Reprobation. Auf fol. 277v beginnt die Trinitätslehre, welche wiederum mit sorgfältigen Überlegungen über die Termini usia, usiosis, ypostasis, prosopon, persona, trinitas eingeleitet ist [1]. Beachtenswert ist hier auch die Frage: „Queritur, utrum anima sit persona" (fol. 277v). Die Trinitätslehre des Magisters Martinus ist ausgedehnter und detaillierter als diejenige der meisten andern zeitgenössischen Summen, sie verbreitet sich über die trinitarischen Proprietäten, Prozessionen, Missionen, Relationen und Notionen und weist eine Reihe von Fragestellungen auf, die uns in der Hochscholastik begegnen. Den meisten Raum beansprucht die Lehre von der Schöpfung, Sünde und Tugend, das Thema des zweiten Teiles (fol. 287v—340v). Die Engellehre beginnt mit den Kapiteln De iperphania (fol. 287r); De hypophania (ibid.); De distinctione gerarchiarum (fol. 288r). Die Abhandlungen De hyperphania und De hypophania finden wir auch in der Summa des Simon von Tournai. Die Engellehre dieser beiden Scholastiker ist ohne Zweifel durch den Pseudo-Areopagiten beeinflußt. Während der creatura corporalis nur eine kurze Abhandlung gewidmet ist, ist die Lehre von der Erbsünde und im Anschluß daran die Theorie von der Sünde überhaupt mit großer Breite entwickelt. Bemerkenswert ist die Hervorhebung der psychologischen Momente an der Sünde [2]. Indessen läßt die Gliederung des Stoffes es hier an Übersichtlichkeit ziemlich fehlen. An die Sentenzen des Petrus von Poitiers und die von demselben beeinflußte Gruppe von Summen erinnert die Einfügung der Gnaden- und Rechtfertigungslehre, der Reue und Beichtlehre, wozu sich bei Martinus noch eine Abhandlung über die Exkommunikation gesellt, zwischen die Theorie von der Sünde und den Traktat von den Tugenden. Geradeso wie Petrus von Poitiers leitet auch Martinus mit der Behandlung der verschiedenen Formen der Furcht zur Lehre von den drei göttlichen Tugenden über. Ein bei Petrus von Poitiers nicht vorhandenes Kapitel ist die Erörterung über die sieben Gaben des Heiligen Geistes: „Utrum septem dona spiritus sancti sint virtutes" (fol. 326r). Bei beiden Theologen stehen

---

[1] „De significatione istorum usia, usiosis, ypostasis, prosopa" (fol. 277r); „De significatione huius nominis persona in singulari et plurali" (fol. 277v); „Queritur, an hoc nomen persona univoce conveniat creatis et increatis personis" (fol. 278r).

[2] „De ordine peccandi et progressu a sensualitate ad rationem" (fol. 299v); „Queritur, utrum ratio consentiat sensualitati in peccato" (fol. 301r); „Queritur, quid voluntas, quid finis, quid intentio" (fol. 305r); „Queritur, an peccatum voluntatis sit peccatum actuale" (fol. 306v).

unmittelbar vor der Inkarnationslehre die Abhandlungen De mendacio und De iuramento et periurio. Originell gegenüber Petrus von Poitiers sind die Kapitel De contemplativa vita et activa (fol. 333r) und Queritur de raptu Pauli (fol. 334r), welche die Ansätze zu einer Theorie der Mystik in sich bergen. Die fol. 340r beginnende Inkarnationslehre behandelt die hypostatische Union, das Wissen, das Verdienst und den Tod Christi und schließt mit einer wiederum an gemeinsamen Zügen mit Petrus von Poitiers reichen Erörterung über Christus, das Haupt der Kirche, ab[1]. Die mit De signis überschriebene Sakramentenlehre (fol. 349v—361r) beginnt mit der Eucharistielehre und behandelt sodann Taufe, Priesterweihe und Ehe. Bei den zwei letzteren Sakramenten ist im Unterschiede von Petrus von Poitiers, Petrus von Capua, Martinus de Fugeriis usw. der Einfluß des kanonischen Rechtes deutlich bemerkbar[2]. Mit den Hauptfragen der Eschatologie findet fol. 364v diese inhaltsreiche Summe, welche in systematischer Hinsicht eine treffliche Darstellung des theologischen Gedankenkreises im beginnenden 13. Jahrhundert ist, ihren Abschluß. Als Quellen werden vom Magister Martinus außer der Heiligen Schrift vor allem Augustinus, dann Hilarius von Poitiers (fol. 278r), Origenes (z. B. fol. 288r), Gregor d. Gr. (z. B. fol. 273r), Johannes von Damaskus (z. B. fol. 281r), Boethius und Aristoteles in seinen logischen Schriften zitiert.

Was die äußere Technik und Darstellungsform dieser Summe betrifft, so bemerken wir durchgehends einen nachhaltigen Einfluß der Dialektik auf den theologischen Gedanken- und Beweisgang. Die Theologie steht hier unter dem Gesichtspunkte der inquisitio: „Queritur, utrum inquisitioni divine finem prestet inventio" (fol. 287r). Schon aus den Kapitelüberschriften ist diese vorwiegend dialektische Verfahrungsweise ersichtlich, z. B. De potentia dei multipliciter hic disputatur (fol. 271r); De dilectione dei et proximi hic sophistice disputatur (fol. 328v). Die einzelnen Kapitel sind in eine Reihe mit

---

[1] „Queritur, secundum quam naturam Christus dicatur caput ecclesie et si diabolus sit caput ecclesie malignantium. Quare Abel dicatur principium ecclesie et non Adam" (fol. 349r). Diese Herbeiziehung Abels in die Lehre von der gratia capitis begegnet uns auch bei Wilhelm von Auxerre, Summa aurea l. 3, tr. 1, c. 4, q. 3.

[2] Bei der Priesterweihe sind die Fragen gestellt: Quis modus sit habendus in episcopi consecratione? (fol. 353v); De electione ad ecclesiasticos honores (fol. 354r); De iugi continentia sacerdotum (fol. 355r). Bei der Ehe ist auch die Lehre vom votum (fol. 357v), von der Ehe zwischen Maria und Joseph (fol. 358r) behandelt. Ausführlich sind verschiedene Ehehindernisse erklärt.

Item queritur sich aneinanderfügenden Fragen, mit unmittelbar auf die Fragestellung stehenden solutiones oder responsiones zerlegt. Mitunter sind auf eine Frage mehrere Lösungen gegeben. Häufig sind an die solutio neue Einwände oder oppositiones angefügt, die wiederum eine Antwort erheischen. Hier eröffnet sich vielfach ein Einblick in die schulmäßige Disputationstechnik, insofern genauere Anweisungen darüber, wie solche Einwände und Schwierigkeiten behoben werden, wie auf etwaige weitere Gegenreden zu antworten ist, gegeben werden[1]. Die Lösungen der quaestiones und oppositiones bauen sich in der Regel auf Unterscheidungen auf. Auch die Sprachlogik spielt bei den Lösungen ihre Rolle: „Prudens indagator virtutis vocum percipiet“ (fol. 270ᵛ). Fragestellung und Lösung vollziehen sich meistens in syllogistischer Form. Mehrfach sind bei der Beantwortung von Einwänden die Sophismen mit ihren technischen Benennungen charakterisiert[2]. Die Dialektik findet bei Magister Martinus auch Anwendung auf das positive patristische Material und kommt hier vornehmlich durch die Konkordanz scheinbar sich widersprechender Autoritäten und durch Klarstellung einzelner schwieriger Texte zur Geltung. So stellt er z. B. einmal eine Augustinusstelle durch die Wendung „Augustinus tantum ethimologiam et sonum vocis attendit“ (fol. 285ᵛ) richtig. Ein Beispiel der komplizierten dialektischen Darstellungsform ist das Kapitel De potentia dei (fol. 271ʳ—272ᵛ), in welchem 13 quaestiones und 27 oppositiones ihre entsprechenden solutiones und responsiones finden. Mit Vorliebe zieht Magister Martinus zur Illustration schwieriger Gedankengänge ein exemplum, ein simile heran.

Diese Neigung zur dialektischen Behandlung theologischer Materien äußert sich bei Besprechung praktischer Fragen in einer ausgiebigen Verwertung der Kasuistik. Die quaestiones morales, die Prinzipienfragen der Sünden- und Tugendlehre, werden an konkreten Kasus erörtert[3]. Die Summa des Magisters Martinus fügt sich sonach

[1] Z. B. fol. 270ʳ im Kapitel De scientia et prescientia: „Item deus potest plura prescire quam sciat. Adverte, an ad hoc disputetur principaliter vel non. Si non ad hoc disputatur, disputatio libero cursu et suo marte procedat. Si vero super hoc disputatur, exige, supple“ etc.

[2] Z. B. fol. 270ᵛ: „Obiectis autem in proximo facile est respondere, si animadvertas fallaciam compositionis et divisionis.“

[3] Beispiele solcher kasuistischer Darlegungen sind die Kapitel: Utrum liceat alicui alere patrem et matrem ex furto (fol. 307ᵛ); De incestu filiarum Loth et de collatione peccati filiarum ad peccatum patris (fol. 312ᵛ); Queritur, an deterior sit hereticus an falsus christianus (fol. 313ᵛ); Questio est iuris, an aliquis sit excommunicandus post mortem (fol. 322ᵛ); Hic queritur, an in aliquo casu meri-

nicht bloß durch den Umfang und die Gruppierung des behandelten Stoffes, sondern auch durch die von der Dialektik, wir dürfen sagen, von einer übertriebenen Dialektik durchherrschte Methode und Technik der Darstellung ganz gut in den Kreis der theologischen Gesamtdarstellungen des endigenden 12. und beginnenden 13. Jahrhunderts ein.

§ 3. Martinus de Fugeriis.

Der Cod. lat. 3117 der Pariser Bibliothèque nationale, eine Handschrift des 13. Jahrhunderts, enthält die theologische Summa des Magisters Martinus de Fugeriis: „Incipit summa magistri Martini de Fugeriis" (fol. 1^r^). Es ist bis jetzt keine zweite Handschrift dieses scholastischen Werkes aufgefunden, auch ist über die Lebensschicksale des Verfassers nichts Näheres bekannt. Man wird nicht irre gehen, wenn man in ihm einen Pariser Theologen des endigenden 12. und beginnenden 13. Jahrhunderts, und zwar einen Schüler des Pariser Professors und Kanzlers Petrus von Poitiers, erblickt. Eine Vergleichung der Sentenzen des letzteren mit der Summa des Martinus de Fugeriis bestätigt diese Annahme.

An der Spitze dieser theologischen Summa stehen sorgsame terminologische Untersuchungen: „Vocabulorum, que de deo dicuntur, alia deo conveniunt ab eterno, alia ex tempore" (fol. 1^r^). Überhaupt ist durch das ganze Werk hindurch das Bestreben wahrnehmbar, eine möglichst korrekte und präzise theologische Ausdrucksweise anzuwenden und so einen logisch wie theologisch gleich verlässigen Sermo de deo zu erzielen. Desgleichen ist offenbar einer klaren Disposition des Stoffes, einer übersichtlichen Systematik Aufmerksamkeit geschenkt. Die Eigentümlichkeiten der Einteilung und Gruppierung hat diese Summa mit den Sentenzen des Petrus von Poitiers gemeinsam. Wie bei diesem, so sind auch bei Martinus de Fugeriis die Traktate De deo uno und De deo trino, welche zusammen 37 Kapitel beanspruchen, getrennt. Die allgemeine Gotteslehre, welche sich mit der Allmacht, dem Willen, Wissen und Vorherwissen Gottes und mit der Prädestination und Reprobation befaßt, ist mit dem Kapitel De nominibus, que essentialiter dicuntur, eröffnet. In der mit fol. 14^v^ beginnenden Trinitätslehre nehmen terminologische Erörterungen, z. B. über die Worte similis, equalis, distinctus (fol. 17^v^),

---

torium sit credere falsum (fol. 328^r^); An iudei crucifigendo Christum mererentur vitam eternam an gehennam (fol. 347^r^); An qui defloratam a se duxit uxorem possit promoveri in sacerdotem (fol. 355^r^); De divite, qui petebat stillam aque (fol. 363^v^).

über den Namen trinitas (fol. 23v), einen ziemlichen Raum ein. Den Schluß der Trinitätslehre bilden mehrere Fragen über die missio (fol. 25v). An die Trinitätslehre reiht sich die Schöpfungslehre (fol. 27r), die zunächst De angelis und dann (fol. 30r) De operibus sex dierum, quantum pertinet ad disputationem, handelt. Dieser Zusatz „quantum pertinet ad disputationem“ ist methodisch insofern interessant, als er das Bemühen kundgibt, sich bei Auswahl und Abgrenzung des Stoffes auf die scholastische, die spekulative Betrachtungsweise einzuschränken. Im weiteren Verlaufe behandelt die Schöpfungslehre von fol. 30v bis 43r die Erschaffung, den Urstand, den Sündenfall des Menschen und die Erbsünde nebst deren Folgen und schließt mit der Frage: Utrum potestas peccandi sit a Deo. Die folgenden Ausführungen gelten der Gnaden- und Tugendlehre, wobei namentlich die verhältnismäßig eingehende Behandlung der Gnadenlehre dogmengeschichtliches Interesse hat. Hier zeigt sich auch besonders deutlich die Übereinstimmung des Martinus de Fugeriis mit den Sentenzen des Petrus von Poitiers. Bei beiden findet sich die Frage: Quid sit virtus, quid gratia operans et quid gratia cooperans (fol. 43r), beide knüpfen an die Gnadenlehre auch Auslassungen über das Verdienst, über Reue und Beichte. Diese Einschiebung der Reue- und Beichtlehre zwischen Gnaden- und Tugendlehre findet sich auch bei dem andern Magister Martinus. Die fol. 50v beginnende Tugendlehre erörtert die Lehre von den drei göttlichen Tugenden, von der Einteilung und dem Zusammenhange der Tugenden, vom alten und neuen Gesetze und bietet schließlich eine Erklärung des Dekalogs. Der Gedankengang unseres Autors hält sich hier wiederum Schritt für Schritt an die Anordnung des Stoffes des Petrus von Poitiers. Auch die Inkarnationslehre (fol. 61r—70r) erinnert fort und fort an den Pariser Kanzler, so z. B. das Kapitel über Christus als caput ecclesiae (fol. 68r). Dasselbe gilt auch von der Sakramentenlehre. Bezüglich der Priesterweihe sagt hier Martinus de Fugeriis: „De ordinibus decretistis disputationem relinquimus“ (fol. 74v), während Petrus von Poitiers diese Einschränkung des Stoffes auf streng dogmatisches und spekulatives Gebiet in die Wendung kleidet: „De quinto, id est de ordinibus, nihil hic dicendum eo, quod decretistis disputatio hic potius quam theologis deservit.“ Ähnliche parallele methodische Bemerkungen stehen auch an der Spitze der Traktate von der Ehe bei beiden Theologen. Mit einer knappen Eschatologie (fol. 76v—80v) endigt die theologische Summe des Magisters Martinus de Fugeriis.

§ 4. Petrus von Capua.

In den Kreis der Pariser Summisten um den Beginn des 13. Jahrhunderts gehört auch Petrus von Capua. Es ist dies nicht der Kardinal Petrus von Capua, der 1193 als Kardinaldiakon von S. Maria in Via lata uns begegnet und 1201—1214 Kardinalpriester von S. Marcello war.

Unser Petrus von Capua ist wohl, wie Denifle[1] annimmt, identisch mit dem Pariser Professor Petrus von Capua, der als Adressat eines Schreibens Honorius' III. vom 7. Mai 1218 figuriert. Am 25. April 1219 erfolgte seine Erhebung zum Patriarchen von Antiochien. Daß diese Annahme Denifles das Richtige trifft, erhellt auch aus dem ganzen Charakter der mit dem Namen des Petrus von Capua gezeichneten theologischen Summa, die mit den gleichzeitigen in Paris entstandenen Summen zahlreiche Berührungspunkte hat und besonders den Einfluß der Sentenzen des Petrus von Poitiers verrät. Fünf Handschriften sind uns von der Summa des Petrus Capuanus erhalten: zwei in der Vatikanischen Bibliothek, nämlich die Codd. Vat. lat. 4296 und 4304 (fol. 1ʳ—70ʳ), zwei in der Bibliothek von Montecassino (Codd. 354 und 475) und eine in Montpellier (Bibliothèque de l'école de médicine n. 340). In Montecassino (Cod. 255) befindet sich auch „Petri Capuani Lexicon concionatorium". Die Entstehungszeit dieser theologischen Summa ist dadurch näher fixiert, daß der Verfasser sie dem Erzbischof Gualterus von Palermo (1201—1202) gewidmet hat. Die folgende Würdigung dieses scholastischen Werkes nach der methodischen Seite stützt sich auf den Text von Cod. Vat. lat. 4296. Auf fol. 1ʳ dieser Handschrift steht: „Incipit summa theologie magistri petri capuani." Die Anfangsworte der Summa selbst sind: „Vetustissima veterum comederitis et novis supervenientibus vetera abicietis."

Der kleine Prolog an der Spitze der Summa ist insofern beachtenswert, als er kurz und bestimmt die Anschauung des Autors über das Wesen der theologischen Methode, mithin eine Wesens- und Wertbestimmung der scholastischen Methode durch einen Scholastiker selbst, zum Ausdruck bringt: „Modus autem tractandi questiones theologicas secundum magistrum talis est. Primo iacietur fundamentum auctoritatum, secundo erigentur parietes argumentorum et questionum, tertio supponetur tectum solutionum et rationum, ut quod in domo Dei auctoritas quasi certum proponit, argumentatio

[1] Chartularium Univ. Paris. I 85.

sive questio discutiat, solutio sive ratio elucidet et clarum reddat." Die den Kern der scholastischen Methode ausmachende Verbindung von auctoritas und ratio tritt uns hier unter dem Bilde eines Bauwerkes in einer bestimmten äußeren Technik, in einer äußeren schulmäßigen Form entgegen. Auf dem unerschütterlichen Fundament der auctoritas, des durch die auctoritas gegebenen und im Glauben festgehaltenen Offenbarungsinhaltes will das theologische, das scholastische Lehrgebäude in der Weise aufgeführt werden, daß auf dem Boden der auctoritas Fragen, Einwände und Denkschwierigkeiten sich erheben gleich aufstrebendem Mauerwerk, welches durch die Beantwortung und Lösung solcher Argumente und Quästionen und die hiermit gegebene rationelle Einsicht in die übernatürliche Wahrheit gekrönt wird.

Petrus von Capua hat diese methodischen Grundsätze in seiner theologischen Summa auch verwertet und verwirklicht. Am Anfange jedes einzelnen Punktes steht eine Autorität, ein Schrift- oder Vätertext, wobei Augustinus besonders häufig zitiert wird. An diese auctoritas reihen sich die Fragen und Schwierigkeiten sowie deren Antworten und Lösungen in der Weise an, daß sofort auf jede einzelne quaestio die responsio folgt und mit item die nächste Schwierigkeit mit deren Lösung sich anreiht. Durch die Lösung der Schwierigkeiten ist allenthalben eine inhaltliche Vertiefung und Klarstellung der betreffenden Lehren erstrebt. Die Darstellungsform ist durchweg eine sehr knappe und bestimmte.

Die Struktur und Systematik dieser Summa erinnert in den Hauptzügen an den Gedankengang der Sentenzen des Petrus von Poitiers und berührt sich dadurch mit den von diesen Sentenzen beeinflußten gleichzeitigen Summen, wenn auch die Abhängigkeit von Petrus Pictaviensis nicht annähernd eine so hochgradige und durchgreifende ist, wie wir eine solche bei Martinus de Fugeriis wahrnehmen. Ohne Zweifel hat auch Petrus Lombardus auf die Gruppierung des Stoffes bei unserem Scholastiker eingewirkt, was z. B. sich schon aus dem Kapitel De uti et frui am Anfange des ersten Buches ersehen läßt. Dieses erste Buch ist der Lehre von Gott dem Einen und Dreieinigen gewidmet, und es ist dabei terminologischen Erörterungen reichlich Rechnung getragen[1]. Das zweite

[1] Es sei diesbezüglich aufmerksam gemacht auf c. 5: De adiectivis (sc. nominibus), que dicuntur de deo essentialiter; c. 6: An adiectiva in singulari vel plurali nomine predicentur de deo; c. 8 u. 9: De hoc nomine equalis, De hoc nomine similis; c. 27: De numeralibus nominibus sc. duo vel tres; c. 28: De hoc

Buch beginnt mit der Erschaffung der Engel, bespricht kurz das Sechstagewerk, um sodann der Lehre von der Erschaffung, vom ursprünglichen Zustande und vom Sündenfall des ersten Menschen und im Anschluß hieran der Lehre von der Erbsünde und der Sünde überhaupt eine ausführliche Darlegung zu widmen. An die Sentenzen des Petrus von Poitiers gemahnt die Anfügung der Rechtfertigungs-, Reue- und Beichtlehre an die Theorie von der Sünde wie auch die Hereinbeziehung der Tugendlehre in das zweite Buch. Die Einteilung der Tugendlehre ist auch im einzelnen jener bei Petrus von Poitiers ähnlich. Das dritte Buch erörtert die damals ventilierten Fragen der Inkarnationslehre. Die Kapitel 4—6 (An Christus sit aliquid secundum quod homo — Opinio eorum, qui dicunt deum esse aliquid secundum quod homo, non tamen esse duo et oppositiones eorum — Opiniones eorum, qui dicunt, quod est duo, et opiniones contra) rufen uns christologische Streitfragen des 12. Jahrhunderts ins Gedächtnis und zeigen uns zugleich das dialektische Können unseres Theologen. Eingehend ist auch über das Wissen der Seele Christi und über Christus als Haupt der Kirche gehandelt[1]. Sehr kurz — es sind nur zehn Kapitel — ist die Sakramentenlehre und Eschatologie ausgefallen, wiederum eine Ähnlichkeit mit Petrus von Poitiers und Martinus de Fugeriis. Letzte Ölung, Ordo und Ehe fehlen hier ganz. In der Lehre von den letzten Dingen ist das Kapitel De suffragiis mortuorum (cap. 5) von Interesse. Die eingehendsten Partien dieser Summa sind die Abhandlungen über die Sünde, welche einen Anflug von Kasuistik und ziemliche Vertrautheit mit den gegen Ende des 12. Jahrhunderts bereitgelegten kanonistischen und moralistischen Materien bekunden[2].

---

nomine trinitas vel trinus etc. In der allgemeinen Gotteslehre sind besonders beachtenswert: c. 12: De omnipotentia. An possit omnia; c. 13: An Deus possit quicquid potuit; c. 14: An miraculosa sunt concedenda esse possibilia.

[1] L. 3, c. 14 u. 16. Die Lehre des Petrus von Capua über das Verhältnis Christi zur Kirche ist berücksichtigt bei M. Grabmann, Die Lehre des hl. Thomas von der Kirche als Gotteswerk 251.

[2] Es sei besonders auf folgende Kapitel hingewiesen: l. 3, c. 21: De primis motibus; c. 22: An veniale possit esse mortale; c. 35: De iuramento; c. 36: De voto Iephte; c. 43: De confessione; c. 44: De satisfactione iniuncta a sacerdote; c. 45: De clavibus sacerdotalibus; c. 46: An peccata redeant. In der Tugendlehre hat Petrus von Capua geradeso wie Petrus von Poitiers über Glaube, Hoffnung und Liebe, über die verschiedenen Arten der Furcht, über Virginität und Beharrlichkeit gehandelt.

§ 5. Simon von Tournai.

Unter den Pariser Summisten am Beginn des 13. Jahrhunderts verrät wohl Magister Simon von Tournai die meiste Individualität des wissenschaftlichen Denkens und Arbeitens[1]. Es ist über den Lebensgang dieses Theologen wenig greifbares Material zu erreichen. Im Cod. Berol. Philipp. 1997 steht fol. 98v am Schlusse der Quaestiones quodlibetales unseres Scholastikers die Notiz: „M. Simon de Tornaco presbyter claruit anno 1216." Auch in bibliographischen Werken, z. B. bei Cave[2], ist für Simon von Tournai das Jahr 1216 angesetzt. So wenig sichere Lebensdaten feststehen, um so mehr knüpfen sich an diese Persönlichkeit Gerüchte und Erzählungen, welche auf den religiösen Standpunkt Simons ein ungünstiges Licht werfen. Es führen sich diese Gerüchte auf Thomas von Cantimpré, Matthäus von Paris und Gerald de Barry zurück[3]. Danach hat Simon in einem Lehrvortrage sich gerühmt, er sei im stande, die ganze Lehre Christi zu widerlegen, und ist deswegen mit dem Verlust des Verstandes und der Sprache bestraft worden. Desgleichen wird ihm das Diktum, die Welt sei durch Moses, Christus und Mohammed getäuscht worden, zugeschrieben. Hauréau[4] wird recht haben, wenn er diese Nachrichten als Fabeln verwirft. Eine nähere Nachprüfung der drei genannten Chronisten liegt außerhalb des Rahmens unserer Geschichte der scholastischen Methode. Der für die Geschichte der Scholastik belangreiche Chronist Alberich von Trois-Fontaines erwähnt Simon von Tournai überhaupt nicht. Im Chronicon des Emo ist zum Jahre 1219 magister Symon Tornacensis als wissenschaftliche Autorität in einer Frage über die Simonie angeführt[5]. Mit den obigen Gerüchten steht es nicht im Einklang, wenn Stephan von Tournai, ein Mann, der es sicher in Sachen des Glaubens und der kirchlichen Lehre nicht leicht nahm, in einem Briefe den Magister Simon dem Erzbischof Wilhelm von Reims, diesem edeldenkenden Protektor der Wissenschaft, mit

---

[1] Bulaeus, Hist. Univ. Paris. II 775; III 700. Hist. littér. de la France XVI 388—394. Hauréau, Hist. de la philos. scol. II 1, 58 ff; Ders., Notices et extraits etc. III 250—259 (vgl. hierzu Bäumker im Archiv für Geschichte der Philosophie X [1897] 140 f). M. de Wulf, Hist. de la philos. scolast. etc. 39 ff; Ders., Hist. de la philos. en Belgique, Paris 1910, 56 ff. Denifle, Chartularium Univ. Paris. I 45 71. Wetzer und Weltes Kirchenlexikon XI² 320. Hurter, Nomenclator II² 223.

[2] Scriptorum ecclesiasticorum Historia literaria I, Londini 1688, 709.

[3] Überweg-Heinze, Grundriß der Geschichte der Philosophie II⁹ 211.

[4] Notices et extraits etc. III 251. [5] M. G. SS. XVIII 492.

warmen Worten des Lobes empfiehlt[1]. Es kommen in diesem Briefe die Wendungen vor: „magistro Simoni, viro inter scolares cathedras egregio“ und „Gratiosum et commendabilem faciunt eum hinc auctoritas morum, hinc peritia litterarum“. Mit Recht hält Denifle es für wahrscheinlich, daß dieser Magister Simon unser Simon von Tournai ist. Es war ja in der Zeit, da dieser Brief geschrieben sein kann (1176—1192), Simon von Tournai schon Magister in Paris. In einem undatierten Dokument des Cart. S. Genovefae Paris. ist als Zeuge unterschrieben: „magister Symon de Tornaco“, und zwar zugleich mit magister Gerardus Pucella, der 1184 als Bischof zu Coventry gestorben ist. Außerdem ist es naheliegend, daß dieser von Stephan von Tournai empfohlene Magister Simon sein Landsmann Simon von Tournai ist. Das entscheidenste Argument gegen die Stichhaltigkeit der über Simon von Tournai verbreiteten Erzählungen sind seine uns erhaltenen Werke, welche durchweg den Stempel der Orthodoxie an sich tragen. Treffend bemerkt Hauréau[2] im Hinblick auf diese Schriften, daß deren Verfasser, wenn er tatsächlich den Ausspruch von den drei Betrügern getan hätte, selbst der frechste Betrüger, der je gelebt, gewesen wäre. Spätere Scholastiker, welche auf dieses Diktum von den drei Betrügern zu reden kommen, bringen damit Simon von Tournai nicht in Zusammenhang. Matthäus von Aquasparta z. B. legt diesen Ausspruch dem Kaiser Friedrich II. in den Mund[3].

Wenn auch über den Lebensgang Simons von Tournai wenig bekannt ist, so ist uns doch seine literarische Nachlassenschaft erhalten, die uns ein Bild seines wissenschaftlichen Könnens gibt und in mehrfacher Hinsicht für die Kenntnis des Entwicklungsganges der scholastischen Methode von hohem Interesse ist.

Es stehen uns als sichere Frucht seiner schriftstellerischen Tätigkeit drei Werke zur Verfügung: eine theologische Summe, sodann Quaestiones quodlibetales und eine Erklärung zum apostolischen Symbolum. Echt scheint auch eine im Cod. 1371 der Bibliothek von

---

[1] Denifle, Chartularium Univ. Paris. I 45. Der Erzbischof Wilhelm von Reims (früher von Sens) ist derselbe, dem Petrus von Poitiers seine Sentenzen gewidmet hat.

[2] Notices et extraits etc. III 251: „Le premier venu l'aurait facilement convaincu, montrant ses livres, qu'il n'avait jamais existé sous le ciel un imposteur plus effronté que lui.“

[3] M. Grabmann, Die philosophische und theologische Erkenntnislehre des Kardinals Matthäus von Aquasparta 126.

Troyes erhaltene „Magistri Simonis Tornacensis abbreviato in sententiis“ mit den Anfangsworten: „Dicimus inprimis omnem doctrinam theologie circa res vel signa versari.“ Was sonst an scholastischen Handschriften den Namen Simons von Tournai oder eines Magisters Simon ohne weitere Bestimmung an sich trägt, kommt als unecht oder doch höchst zweifelhaft hier nicht in Betracht. Die Pariser Handschrift (Bibl. nat. lat. 3203) trägt zwar am Schlusse den Titel „Simonis de Tornaco Summa de Sacramentis“, wird jedoch von Hauréau, wie es scheint, aus triftigen Gründen dem Simon von Tournai abgesprochen. Es stammt diese Handschrift erst aus dem 15. Jahrhundert, während die älteren Codices desselben Werkes niemals Simon von Tournai als Autornamen aufweisen. Hauréau[1] spricht dieses Werk dem Robert von Courçon zu.

Die Bedeutung Simons von Tournai für die Geschichte der scholastischen Methode wird am klarsten hervortreten, wenn wir der Reihe nach die drei hierfür in Betracht kommenden Arbeiten, die theologische Summe, die Quaestiones und den Kommentar zum Athanasianum, einer näheren Untersuchung unterziehen.

Die in mehreren Handschriften erhaltene theologische Summe, auch „Institutiones in sacram paginam“ und „Sententiae“ betitelt[2], kommt durch ihre Einleitung, durch ihre Systematik, durch die äußere Technik der wissenschaftlichen Erörterung und durch die Quellenbenützung für uns in Betracht und verdient eine um so eingehendere Berücksichtigung, als sie sich von dem Milieu der andern gleichzeitigen Summen in mehrfacher Hinsicht abhebt. Den folgenden Darlegungen liegt der Text des Cod. lat. 14 886 der Pariser Nationalbibliothek zu Grunde.

An der Spitze der Summe steht eine Einleitung (fol. 1ʳ—2ᵛ), welche vom logischen bzw. sprachlogischen Standpunkte aus prinzipiell mit dem Wesen der theologischen Wissenschaft sich befaßt. Den Ausgangspunkt bildet die Etymologie des Wortes Theologie,

---

[1] Notices et extraits etc. I 180.

[2] Diese Handschriften sind folgende: Codd. lat. 3114 A u. 14 886 (ersterer unvollständig) der Bibliothèque nationale und Cod. 519 der Bibliothèque de l'Arsenal zu Paris. Über den Cod. 14 886 (s. XIII, aus St Viktor stammend) vgl. Hauréau, Notice sur le Numéro 14 886 des Manuscrits latins de la Bibliothèque nationale, in Notices et extraits des Mss. de la Bibl. nat. XXXI 2, 293—313; Ders., Notices et extraits de quelques Manuscrits latins etc. III 249 ff. Der Cod. 519 der Arsenalbibliothek trägt die Überschrift: „Incipiunt sententie magistri Symonis Tornacensis.“ Eine Handschrift findet sich auch in Oxford, Merton College Nr 132.

wonach theologia so viel als sermo de deo vel de divinis ist. Der Verfasser will deswegen, bevor er über Gott und das Göttliche selbst handelt, den sermo de deo vel de divinis ins Auge fassen. Ihn interessiert zunächst die Art und Weise, wie die Theologie über Gott spricht, erst dann stellt er dar, was die Theologie von Gott und vom Göttlichen lehrt[1]. Simon von Tournai unterscheidet einen doppelten sermo bzw. eine doppelte significatio: una vocum ad rem und eine significatio rei ad rem (realis significatio). In der Theologie bezeichnet das Wort und bezeichnet die Sache, es gibt eine sprachliche und eine sachliche Bezeichnung[2]. Er befaßt sich sodann mit den einzelnen Formen der significatio realis und gibt im Anschluß hieran noch Aufschluß über die tropologia und anagogia[3]. Die Logik bzw. Sprachlogik berührt sich hiermit.

Nach dieser mit sprachlogischen Elementen reichlich durchdrungenen Einleitung, welche für eine richtige theologische Terminologie die Grundlage bilden soll, tritt unser Summist in die Behandlung des Inhalts der Theologie ein. Er zeigt hier sogleich seinen Sinn für Systematik, indem er zunächst die Gotteslehre scharf gliedert: „Hactenus prosecuti sumus de significatione, superest nobis prosequendum secundo de deo, tertio de divinis. De deo hoc ordine investigandum est primo eum esse, secundo quis vel qualis sit vel non sit, quid de eo quomodo affirmetur vel negetur" (fol. 2v). Auch im ferneren Verlauf der theologischen Summe nehmen wir klare Übergänge und übersichtliche Einteilungen wahr, die meistens in einem zusammenfassenden Epilogus oder in einem überleitenden Transitus untergebracht sind. Die allgemeine Gotteslehre, welche scharf

[1] „De interpretatione huius nominis theologie. Sicut in Orthographia legitur, d littera media est inter th· aspiratum et t leve et o ponitur pro v, unde ubi Greci dicunt theos nos dicimus deus, logos interpretatur sermo. Unde theologia quasi deologia i. sermo de deo vel de divinis. Prius de sermone, qui est de deo, vel de divinis prosequamur, secundo de deo vel de divinis, de quibus est sermo" (fol. 1r).

[2] Bei der Bezeichnung durch das Wort führt er die aristotelische Definition an: „Voces sunt note passionum que sunt in anima" (Perihermeneias c. 1 [16 a 3]): Ἔστι μὲν οὖν τὰ ἐν τῇ φωνῇ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων σύμβολα.

[3] De significatione rei ad rem (fol. 1r); De derivatione realis significationis (fol. 1v); De significatione per inanimatum; De significatione per personam; De significatione per locum; De significatione per tempus; De significatione per numerum; De significatione per factum (fol. 2r); De tropologia et unde dicatur; De generalibus modis significandi rem per rem in omni facultate; Quid sit intellectus vel intuitio, quid sit commemoratio; De signifiatione eterni per temporale; Quid sit et unde dicatur anagogia? (fol. 2v.)

von der Trinitätslehre getrennt ist, handelt zunächst über die Einheit, Einfachheit, Unveränderlichkeit und Einigkeit Gottes. Ähnlich wie bei Magister Martinus finden wir sodann ausführliche Darlegungen über Gott als unum principium mit polemischen Exkursen gegen die Lehre von der pluralitas principiorum bei den Manichäern wie auch bei Plato und Aristoteles. Die an Pseudo-Areopagita und Scotus Eriugena gemahnende Abhandlung De theologiis affirmationis et negationis (fol. 3ᵛ—4ᵛ) leitet zu eindringenden und subtilen Erörterungen terminologischen Inhalts über. Der Theologe strebt einen richtigen modus praedicandi in Bezug auf Gott an, so daß jede über Gott als Subjekt betätigte Bejahung oder Verneinung theologisch und logisch korrekt ist. Er stellt deswegen die Gotteslehre unter den Gesichtspunkt der aristotelischen Prädikamentenlehre. Wir haben hier die Anwendung der aristotelischen Philosophie nicht bloß auf die formelle, sondern auch auf die inhaltliche Seite der Theologie in ziemlich ausgedehnter Weise vor uns. Es werden alle Kategorien auf zwei zurückgeführt, nämlich auf Substanz und Relation, und dementsprechend nach ihrer Anwendbarkeit auf Gott untersucht[1]. Weiterhin finden in der allgemeinen Gotteslehre die Fragen nach dem Wissen und Vorherwissen Gottes und nach der göttlichen Allmacht eine eingehende dialektisch-kasuistisch gestaltete Behandlung[2]. Nach der Lehre de deo handelt Simon de divinis, indem er zuerst das Göttliche, das Gott ist, und hierauf das Göttliche, das von Gott ist, bespricht. Das Göttliche, das Gott ist, ist die Trinität. Auch die Trinitätslehre ist scharf gegliedert, er kündigt am Anfang als Einteilung an: Quid sit persona, Unde dicatur persona, Que sit nominis significatio, Que sit dicendi ratio. Beachtenswert sind die Abhandlungen über das Abbild der Trinität in der Menschenseele und die alttestamentliche Trinitätslehre[3]. Auf fol. 20ᵛ

---

[1] Es sei auf die Kapitel aufmerksam gemacht: Quod nomina substantie de deo affirmantur vel non (fol. 5ʳ); Quod nomina maius vel minus de deo affirmantur; De predicamento relationis (fol. 6ʳ); De reductione ubi in relationem (fol. 6ᵛ); Queritur, an ubique Deus et semper fuit (fol. 7ʳ); De reductione quando habetur, actionis, situs, passionis in relationem (fol. 8ʳ—9ʳ); Questiones de predicamento substantie (fol. 9ʳ).

[2] Vgl. die Kapitel: Queritur, an prescientia dei possit augeri vel minui (fol. 9ʳ); An veritas necessitatis a deo sit (fol. 9ᵛ); An deus possit omnia; An deus possit plus quam omnia (fol. 9ᵛ).

[3] Ymago trinitatis apparet in anima (fol. 13ᵛ); Auctoritas veteris testamenti probat trinitatem; Probatio trinitatis auctoritate diaboli, auctoritatibus novi testamenti (fol. 14ʳ).

beginnt die Lehre vom Göttlichen, das nicht Gott ist, d. h. von den reingeistigen, von den körperlichen und von den aus Geist und Stoff zusammengesetzten Substanzen[1]. Zunächst kommt die substantia dignior der Engel unter den Gesichtspunkten creatio, ordo, species ordinum, officia angelorum zur Besprechung. Die hier an der Spitze stehenden Ausführungen über Theophanie, Hyperphanie und Hypophanie (fol. 21ʳ u. 21ᵛ) hat Simon von Tournai mit Magister Martinus gemeinsam. Der auf die Engellehre folgende Passus über das Hexaëmeron enthält ziemlich viel naturwissenschaftliches Beiwerk und wirft auf den naturwissenschaftlichen Standpunkt des Autors interessante Streiflichter. Den Schluß der Schöpfungslehre bildet der Traktat über die Erschaffung und den Sündenfall des Menschen und über die Erbsünde, wobei namentlich über letzteren Punkt eine Unsumme von Fragen aufgerollt wird. An die Lehre von der Erbsünde reiht sich von fol. 35ʳ bis 40ʳ die Tugendlehre an, zuerst eine allgemeine und dann eine spezielle Tugendlehre, welch letztere sich besonders eingehend mit den göttlichen Tugenden befaßt. In dieser Einschiebung der Tugendlehre zwischen Erbsünde und Inkarnation ist bei Simon von Tournai ebenso wie bei Martinus de Fugeriis, Magister Martinus, Petrus von Capua und Präpositinus das hier von Petrus Lombardus abweichende Einteilungsschema des Petrus von Poitiers wirksam. Das Kapitel Quod remissio peccatorum ante Christum erat (fol. 40ʳ) bildet den Übergang zur Inkarnationslehre und zu der daran sich fügenden Theorie vom Gesetze bzw. von der Erklärung des Dekalogs (fol. 40ʳ—53ᵛ). Die Überleitung zur Sakramentenlehre ist vom methodischen Standpunkte aus bemerkenswert, da hier in scharfen Zügen die Systematik der ganzen Summe entworfen ist: „Hactenus prout nobis inspiratum est prosecuti sumus primo de sermone theologico, secundo de deo et de divina natura, tertio de rebus divinis, que sunt ipso deus, i. de personis, quarto de rebus divinis, que sunt a deo: de spirituali angelo, quinto de corporali ut terra et celo, sexto de composito ex anima et corpore vel homine, septimo de Christo incarnato pro homine lapso relevando, octavo superest de sacramentis Christi, per que fit reformatio hominis" (fol. 53ᵛ).

[1] „Hactenus prout nobis inspiratum est breviter prosecuti sumus de rebus divinis, que sunt ipse deus, i. de tribus personis. Superest nobis secundum propositum prosequendum de rebus divinis, que sunt a deo et non sunt ipse deus. Quarum quedam sunt substantie, quedam substantiarum nature. Substantiarum vero quedam spirituales, quedam corporales, quedam composite ex corporali et spirituali."

Die Sakramentenlehre bildet den verhältnismäßig ausführlichsten Teil der ganzen Summa und nimmt namentlich in der Abhandlung über die Priesterweihe auf liturgische Fragen reichlich Rücksicht[1]. Dogmengeschichtlich bedeutsam ist die Bußlehre (fol. 58v—61r), welche in die Sakramentenlehre, nicht wie bei Petrus von Poitiers, Magister Martinus usw. in die Tugendlehre, eingegliedert ist[2].

Wenn auch die theologische Summe Simons von Tournai nach ihrer Struktur und Systematik den Plan der meisten gleichzeitigen, an dem Einteilungsschema des Petrus von Poitiers orientierten Summen im allgemeinen aufweist, so verrät doch der Auf- und Ausbau seines Werkes in der Detailausführung vielerorts die selbständige Hand eines tüchtigen Systematikers, eines scharf unterscheidenden und einteilenden, aber auch klar zusammenfassenden und gruppierenden Geistes.

Das Lob, das B. Hauréau[3] Simon von Tournai spendet: „C'est à la fois un théologien très savant et un logicien très subtil", finden wir namentlich, was die logische Durchbildung und Schärfe betrifft, berechtigt, wenn wir die äußere Technik seiner wissenschaftlichen Darlegung uns kurz vergegenwärtigen. Seine Darstellungsform ist im allgemeinen präzis und scharf gefaßt, er liebt kurze Kapitel, in welchen unter Quaeritur die Frage klar formuliert und mit Redditur, Reddimus bestimmt beantwortet ist. Manche Fragen umfassen nur ein paar Zeilen. Durch die Aneinanderfügung solch kurzer Abschnitte, durch die Auflösung größerer Lehrpunkte in eine Fülle subtiler Einzelfragen wird der Stoff zerklüftet. In den Fragen, bei welchen die Virtuosität des scharfsinnigen Logikers sich zeigen kann, verästeln sich die Gedanken- und Beweisgänge, die Einwände und Lösungen oft dermaßen, daß auch ein gut orientierter Leser sich mitunter nur schwer zurechtfindet. Den Dialektiker und Sprachlogiker merkt man auch aus dem Inhalt mancher Fragestellungen heraus. So interessiert ihn an der Versuchung des ersten Menschen die sprachliche, die grammatische Form, deren sich der Versucher bediente: „Queritur, qua forma temptaverit (sc. serpens), utrum scilicet querendo vel asserendo" (fol. 29r). Eine Darstellungseigentüm-

[1] Auf fol. 62r steht auch am Rande in verblaßter Schrift: „Summa belet." Die Abhandlung über die Priesterweihe ist überschrieben (fol. 62r): „De ministratoriis sacramentis."

[2] Im Pariser Codex 14886 schließt die Summe auf fol. 72v. Auf fol. 73r folgt Simons Erklärung zum Athanasianum.

[3] Notices et extraits etc. III 253.

lichkeit Simons ist auch die Hervorkehrung des Persönlichen. Während die literarische Art der Scholastiker gemeinhin das Gepräge des Unpersönlichen hat, nennt Simon sich selbst und führt seine eigene Persönlichkeit ins Treffen. Es finden sich in seiner Summa Wendungen wie: „Ego Symon, huius pagine scriptor, sine preiudicio melioris sententie dico" (fol. 33ᵛ), oder „Hoc autem mihi Symoni Tornacensi non videtur" (fol. 36ʳ). Wir sind ihm für diese Nennung seiner Persönlichkeit dankbar, da hierdurch unzweifelhaft der Verfasser des Werkes festgestellt ist. Würden auch die andern Scholastiker diese Gepflogenheit, im Texte sich selbst zu nennen, betätigt haben, dann wäre manche schwierige Echtheitsfrage erspart und die Identifizierung anonymer und titelloser oder titelfalscher scholastischer Handschriften eine leichte Sache[1]. Der Umstand, daß bei Simon von Tournai entgegen der damaligen literarischen Sitte das Persönliche und stellenweise auch das persönlich Spitzige hervortritt, mag vielleicht der historische Kern sein für die Erzählungen, die an seinen Namen zur drastischen Illustration des sich überhebenden Gelehrtendünkels und dessen Folgen geknüpft worden sind.

Der letzte Gesichtspunkt, der uns Simons Summa als für den Werdegang der Geschichte der scholastischen Methode bedeutsam erscheinen läßt, bezieht sich auf die Stoffzufuhr, die Quellenbenützung. Wir begegnen bei ihm dem Einfluß der aristotelischen Real- und Moralphilosophie. Nachdem wir in der Glosse des Petrus von Poitiers zu den Sentenzen des Lombarden zuerst die aristotelische Metaphysik erwähnt sahen, treffen wir hier bei Simon von Tournai auch Zitate aus der Physik des Stagiriten. Hauréau hat hierauf aufmerksam gemacht wie auch auf seine Bekanntschaft mit der aristotelischen Schrift über die Seele, eine Bekanntschaft, die sich aus einer Kritik über die aristotelische Definition der Seele als Entelechie erschließen läßt[2]. Häufig zitiert Simon von Tournai auch Scotus Eriugena, ohne indessen die Irrtümer desselben zu teilen. Zu seinen literarischen Vertrauten zählt auch Boethius, von dessen „Opuscula sacra" er ausgiebigen Gebrauch, vornehmlich in terminologischen Fragen, macht.

---

[1] Hauréau (Notices et extraits etc. III 250) bemerkt hier treffend: „Si tous ses contemporains avaient agi de même, ils nous auraient épargné bien des tortures."

[2] Ebd. 256. Vgl. auch Denifle, Chartularium Univ. Paris. I 71. Auf die Bekanntschaft mit der aristotelischen Ethik weist die Tugendlehre hin. So kommt fol. 34ᵛ der Ausdruck „virtutes politicae" vor.

Für die Geschichte der scholastischen Methode sind Simon von Tournais in mehreren Handschriften[1] uns überkommene Quaestiones de quolibet von ganz besonderer Bedeutung, weil wir in ihnen den ersten ausgeprägten Typus der scholastischen Literaturgattung der Quodlibeta oder Quaestiones quodlibetales vor uns haben. In den früheren Quaestiones de divina pagina des Robert von Melun ist die äußere Technik der Quodlibeta noch nicht so ausgebildet, wie dies in den Quaestiones Simons von Tournai der Fall ist.

Es weisen die Quaestiones de quolibet Simons im wesentlichen dieselbe Technik auf, die den Quaestiones quodlibetales der Hochscholastik, eines Gerhard von Abbatisvilla, Thomas von Aquin, Richard von Mediavilla, Petrus von Auvergne, Heinrich von Gent usw., eigen ist. Vor allem tritt uns der Kontakt mit der Schule entgegen; es sind diese Quaestiones de quolibet der literarische Niederschlag von Schulübungen, von Disputationsübungen über Fragen, welche einer besondern, über den Rahmen der lectio, des gewöhnlichen theologischen Kurses, hinausgreifenden Besprechung für würdig und bedürftig erachtet wurden. Damit hängt zusammen, daß in diesen Quaestiones quodlibetales die Thesen aus den verschiedensten Arbeitsgebieten der Philosophie und Theologie ohne inneren Zusammenhang zur Diskussion kommen, daß es sich hier wirklich um Quaestiones de quolibet im vollsten und wahrsten Sinne des Wortes handelt.

Simon faßt meistens, wie dies später z. B. auch der hl. Thomas in seinen Quaestiones quodlibetales zu tun pflegt, mehrere Fragen über einen Punkt zusammen, erledigt dieselben und geht dann zu einer andern Fragengruppe über. Bei der Erledigung der einzelnen Fragepunkte findet die äußere Technik, welche den Artikeln der Quaestiones quodlibetales und der Summen usw. der Hochscholastik eigen ist, in ausgeprägter Weise Anwendung. Es sind die einzelnen dieser Quaestiones de quolibet nach folgendem Schema aufgebaut. Zuerst sind die zusammengehörigen Fragepunkte namhaft gemacht, wobei Wendungen wie Duo quesita sunt: primum, utrum . . ., se-

---

[1] Diese Handschriften sind folgende: Cod. Berol. Philipp. 1997, fol. 25^v—99^r; Oxford, Balliol College 65; Troyes, Cod. 1178; Brügge, Cod. 193. Die Berliner Handschrift trägt den Titel „Questiones de quolibet", die Oxforder ist betitelt: „Sim. Tornac. Disputationes CII" (vgl. Little, Initia operum latinorum, quae saeculis XIII, XIV, XV attribuuntur 82); die Handschrift von Troyes führt gleichfalls den Titel: „Magistri Symonis Tornacensis disputationes"; der Codex von Brügge ist mit „Questiones et disputationes varie magistri Simonis Tornacensis" überschrieben.

cundo, an ... (fol. 25r)[1]; Hodierna disputatione quattuor quesita sunt: primum etc. (fol. 31v); Hac disputatione quattuor quesita sunt etc. (fol. 76r) wiederkehren. Nach dieser Gliederung der Fragepunkte werden die einzelnen quaesita in folgender Weise erledigt. Zuerst werden die Einwände gegen die vom Verfasser gewollte Lösung in kurzer, meist syllogistischer Form entwickelt und mit item aneinander gereiht. Hierauf werden für das Gegenteil sprechende Argumente aufgeführt, deren erstes mit „Opponitur contra“ oder „E contra videtur“ eingeleitet wird. Nach dieser Gegenüberstellung der Argumente pro et contra folgt die prinzipielle Lösung, die solutio, welche ähnlich wie in der Summa Simons mit dem Terminus Redditur eröffnet wird. Diese solutio ist meistens sehr kurz; sie stützt sich in der Regel auf Distinktionen, mitunter (z. B. fol. 76v) werden an der Spitze der Lösung die verschiedenen diesbezüglichen Anschauungen kurz aufgeführt: „Super hoc diverse sunt auctorum sententie.“ Auf Grund der solutio werden die dagegen eingangs aufgeführten Einwände kurz der Reihe nach gelöst. Alsdann wird mit secundo queritur, utrum der zweite Fragepunkt nach demselben Schema erledigt. Wir haben sonach hier in ganz deutlicher Form den Typus der scholastischen Lehrmethode, wie er uns aus den Arbeiten der Hochscholastik geläufig ist, vor uns. Die Tatsache, daß dieses Schema in diesen Quaestiones de quolibet deutlicher und konsequenter uns entgegentritt als in den Summen Simons und seiner Zeitgenossen, läßt uns in den Disputationsübungen, deren unmittelbare literarische Frucht diese Quaestiones sind, einen Hauptfaktor für die Ausgestaltung der scholastischen Lehrmethode ersehen. Abälards Sic-et-non-Methode ist auf dem Wege der durch die Vertrautheit mit der ganzen aristotelischen Logik ausgebildeten Disputationstechnik zur scholastischen Lehrmethode und stereotypen Einkleidungsform der scholastischen Beweis- und Gedankengänge weitergebildet worden.

Nicht bloß die äußere Technik dieser Quaestiones de quolibet, sondern auch ihr Inhalt ist für die Geschichte der scholastischen Methode von Interesse[2]. Im besondern kommen hier seine ver-

[1] Es sind Zitate und Texte aus den Questiones de quolibet Simons hier nach der Berliner Handschrift angegeben.

[2] Der Inhalt dieser Quaestiones de quolibet ist ein mannigfaltiger. Es ist da gehandelt über den Himmelslohn (fol. 25r), über die Judaskommunion (fol. 25v), über den Glauben (foll. 31v—32v 51v 55v 57v), ausführlich über die Beicht (fol. 32v ff), über Gott und die Sünde (fol. 48v), über Christus (fol. 55v), über die Einwohnung des Heiligen Geistes (fol. 66v), über die Schöpfung (fol. 76v u. 77r),

hältnismäßig eingehenden Ausführungen über Fragen, welche das Verhältnis von Glauben und Wissen, das Zentralproblem der scholastischen Methode, betreffen oder doch berühren, in Betracht. Es werden die Fragen, ob durch die Tätigkeit der Vernunft in Bezug auf die Glaubenswahrheiten nicht das Verdienst des Glaubens beseitigt werde, ob der Glaube sich auf Gegenstände, die geschaut werden oder die gewiß und sicher sind, beziehe, ob Glauben und Wissen in ein und demselben Subjekt in Hinsicht auf ein und denselben Gegenstand zugleich bestehen können, aufgeworfen und besprochen, lauter Fragen, die vor Simon von Tournai in dieser zusammenhängenden und schulmäßigen Form noch nicht verhandelt worden sind und die uns bei den Vertretern der Hochscholastik, vor allem beim hl. Thomas, freilich in ungleich größerer Vertiefung, wieder begegnen werden.

Bei der Frage, ob die Vernunftbetätigung in Sachen des Glaubens nicht das Glaubensverdienst beseitige, bildet den Ausgangspunkt und Haupteinwand die auch von Abälard und in der Hochscholastik von Thomas von Aquin, Matthäus von Aquasparta u. a. angezogene Gregoriusstelle: „Fides non habet meritum, cui humana ratio praebet experimentum.“ [1] Als konkreter Beleg für die Wahrheit dieses Satzes wird von Simon von Tournai auch als Einwurf der Apostel Thomas angeführt, dessen Glauben sich auf die Erfahrung der Vernunft gestützt habe: „Nisi videro, non credam“ und deshalb auch ohne Verdienst gewesen sei: „Quia vidisti, credidisti.“ Zur prinzipiellen Lösung der Frage macht Simon von Tournai eine doppelte Unterscheidung, eine in Bezug auf die Erkenntnis einer Sache, eine andere in Bezug auf die erkannte Sache selbst. Die Erkenntnis einer Sache kann nämlich eine doppelte sein, eine Erkenntnis ex praecedentibus causis oder eine Erkenntnis ex signis consequentibus, eine Unterscheidung,

---

über Mariä Empfängnis (fol. 81r), über die Trinität (fol. 82v), über die Vollkommenheit der Seele Jesu (fol. 83v), über Willenslehre (fol. 91r), über die Macht Christi (fol. 95v) u. a. m. Beachtenswert ist fol. 81v die Frage: „Utrum gladium materialem habeat princeps a pontifice.“ Es erfolgt hierauf fol. 32r die Antwort: „Redditur materialem gladium causam habere a spirituali. Coniuncti enim sunt isti duo gladii, ut alter non possit esse sine altero. Unde dominus: ‚Ecce gladii duo hic‘, quasi simul coniuncti, sed materialis a spirituali est. Numquam enim princeps habet excommunicationem gladii, nisi aliquo federe religionis subiecti ei essent astricti ad parendum iureiurando vel alio secundum consuetudinem diversorum rituum. In omni enim ritu coniuncta sunt ista duo: regnum et sacerdotium.“

[1] Homil. in Evang. l. 2, homil. 26, n. 8 (M., P. L. LXXVI 1202).

die in der Linie der aristotelischen Distinktion zwischen dem τὸ διότι und τὸ ὅτι ἐπίστασθαι liegt[1]. Die erkannte Sache bezieht sich entweder auf unser ewiges Heil oder nicht. Diese doppelte Unterscheidung vorausgesetzt, hat die ex causis praecedentibus geschöpfte Erkenntnis rein natürlicher, mit dem ewigen Heile nicht in Beziehung stehender Wahrheiten, wie dies z. B. in der Geometrie und den andern freien Künsten der Fall ist, keinerlei übernatürliches Verdienst an sich, da eine solche Erkenntnis sich ausschließlich auf die reine Vernunfttätigkeit in der Untersuchung der Gründe stützt. Die auf unser ewiges Heil sich beziehenden Erkenntnisgegenstände können jedoch nicht ex causis praecedentibus erkannt werden, da sie entweder keine Ursache haben wie Gott oder da ihre causa praecedens uns verborgen ist. Es gibt hier lediglich eine Erkenntnis ex signis consequentibus im Glauben, und diese Erkenntnis hat verdienstlichen Charakter. Von dieser Erkenntnis kann man nämlich nicht sagen, daß ihr „praebet experimentum ratio"; denn nicht das signum consequens, wohl aber die causa rei antecedens wird ratio rei genannt. In der Beantwortung des Einwandes bestimmt Simon von Tournai den Sinn der Gregoriusstelle also: „Der Sinn dieses Satzes ‚Fides non habet meritum, cui humana ratio praebet experimentum' ist der, daß der Glaube, sobald die untersuchende menschliche Vernunft die Ursachen des Geglaubten ergründet, nicht mehr Glaube ist, sondern Wissenschaft wird und deshalb kein Verdienst mehr hat."

Die Frage, ob der Glaube sich auf das, was geschaut wird, bezieht, wird von Simon dahin beantwortet, daß nicht der Glaube, sondern die Wissenschaft mit solcherlei Gegenständen sich befaßt. Das, was geschaut wird, führt gerade zum Glauben an das, was nicht geschaut wird. Deswegen, weil Thomas den auferstandenen Heiland geschaut hat, hat er an das geglaubt, was er nicht sehen konnte, nämlich an die Gottheit Christi. Die andere Frage, ob der Glaube das, was sicher und gewiß ist, was evident ist, zum Gegenstand hat, verbescheidet unser Scholastiker dahin, daß der Glaube weder auf das, was gewiß, noch auf das, was Inhalt des Wissens ist, sondern auf das, was Gegenstand des Hoffens ist, sich bezieht. Die Hoffnung verhält sich zum Glauben wie die Gewißheit zur Wissenschaft. Die Gewißheit schließt das Hoffen aus und die Wissenschaft den Glauben. Bei Erörterung dieser Frage führt Simon von Tournai ohne Angabe der Quelle den Gedanken Hugos von St Viktor an,

[1] Anal. post. 1, 13 (78 a 22).

daß der Glaube „supra opinionem et infra scientiam“ [1] sei, ein Zitat, das gleichfalls ohne Nennung seines Urhebers in der Behandlung der Frage, ob Glaube und Wissen in Bezug auf ein und dasselbe Objekt zugleich in ein und demselben Subjekt bestehen können, uns wiederum begegnet.

Diese letztere Frage erörtert Simon von Tournai mit Bezugnahme auf das als Einwand verwertete Herrenwort: „Quo ego vado scitis et viam scitis.“ Es bemerkt zu dieser Stelle eine auctoritas, daß für die Apostel, wenn sie ein Wissen vom Wege hatten, Christus selbst, der der Weg, die Wahrheit und das Leben ist, Inhalt des Wissens war. Die Apostel glaubten aber auch, daß Christus der Weg, die Wahrheit und das Leben ist. Also besaßen sie in Bezug auf ein und dasselbe Objekt zugleich Glauben und Wissen. Weiterhin wußten die Apostel, daß Christus diese bestimmte Person sei, die zugleich eine Person in der Trinität ist. Eine Person in der Trinität war für sie zugleich Gegenstand des Wissens und Glaubens. Endlich wußten die Apostel, daß er Christus war. Christus ist aber Gott und Mensch. Also wußten sie, daß er Gott und Mensch ist, was doch sicherlich auch Gegenstand ihres Glaubens war.

Zur prinzipiellen Entscheidung der Frage, die auch die Kritik der Einwände in sich schließt, gibt Simon von Tournai zwei Lösungen, eine kürzere und eine ausführlichere. In der ersteren, in welcher er sich auf die Glaubensdefinition Hugos von St Viktor bezieht, behilft er sich damit, daß er sagt, in den betreffenden biblischen Texten und Tatsachen der Einwände habe das scire die Bedeutung von credere. Die zweite, eingehendere Lösung geht von der Mehrdeutigkeit des Begriffes scientia aus, wonach es ein Wissen der Sinneserfahrung, der Phantasie und des Intellekts gibt. Er bleibt bei ersterem stehen, wodurch man eben dasjenige weiß, was man sieht. In diesem Sinne besaßen auch die Apostel von Christus ein Wissen, weil sie ihn sahen, aber daß er Weg und Leben ist, war für sie Gegenstand des Glaubens. Ähnlich war die bestimmte Persönlichkeit, die sie mit leiblichen Augen sahen, für sie Wissensinhalt, aber daß Christus eine Person in der Trinität ist, glaubten sie. Der Einwand, daß für die Apostel deshalb, weil sie in demjenigen, der vor ihnen stand, Christus kannten und wußten, auch der Gottmensch Wissensinhalt war, wird durch eine Distinktion aufgeklärt. Christus kann als nomen appropriatum und als nomen appellativum gefaßt werden.

[1] De sacramentis christianae fidei l. 1, p. 10, c. 2 (M., P. L. CLXXVI 330).

Im ersteren Sinne wußten die Apostel, daß er Christus, d. h. derjenige, den man Christus nannte, sei. Seine Gottheit und Menschheit war nicht Gegenstand ihres Wissens. Als nomen appellativum heißt Christus so viel als der Gesalbte. Und in diesem Sinne wußten sie nicht, sondern glaubten nur, daß er Christus, d. h. der mit der Fülle der Gnade Gesalbte, sei. Das Problem, ob Glauben und Wissen simul in eodem de eodem zusammenbestehen können, wird sonach von Simon von Tournai in negativem Sinne entschieden[1].

---

[1] Diese Texte über den Glauben sollen hier der Hauptsache nach zugleich als Probe für die Technik der Quaestiones de quolibet Simons angeführt werden: Fol. 31v: „Hodierna disputatione quattuor quesita sunt. Primum, utrum quis fide mereatur quam habet humana ratione. Secundo, utrum fides sit de visis. Tertio, utrum de certis. . . . De falsis circa primum articulum sic opponitur. Auctoritas habet: Fides non habet meritum, cui humana ratio prebet experimentum. Sed humana ratio prebuit experimentum fidei Thome, cum ait: Nisi videro, non credam i. nisi humana ratione expertus fuero. Fidem autem habuit experimento humane rationis. Dictum est enim ei: Thoma, quia vidisti, credidisti. Ergo fides Thome non videtur meritum habuisse. — Redditur. Cognitio rei duplex est vel ex causis precedentibus vel ex signis consequentibus. Res quoque que cognoscitur duplex est: ad salutem pertinens vel non. Si ergo de re non pertinente ad salutem habeatur cognitio ex causis precedentibus, ut in geometricis et aliis liberalibus artibus, fides vel scientia de huiusmodi re non habet meritum, quia ei praebet experimentum humana ratio i. causarum rei humana inquisitio. Res vero ad salutem pertinens non cognoscitur ex causis precedentibus. Eius enim vel nulla est causa precedens ut dei vel nobis occultissima ut sacramentum. Sed ex signis consequentibus habetur cognitio de re ad salutem pertinente, que dicitur fides et hec habet meritum. Huic enim non prebet experimentum ratio i. causa rei antecedens. Causa enim dicitur ratio rei, sed non consequens signum. — Quod enim dictum est Thome, quia vidisti, credidisti, videre fuit causa et occasio credendi, sed non crediti. Non enim quia vidit, erat, quod credebat, sed quia vidit, credidit quod erat. Fides ergo non habet meritum, cui humana ratio prebet experimentum et est sensus: Si fides habeatur de credito, cuius crediti causas attingit humana inquisitio, iam fides non est, sed scientia et ideo non habet meritum.

„Secundo queritur, utrum de visis sit fides. Quod videtur. Quia enim Thomas vidit, credidit et Petrus vidit Christum pendentem in cruce et fidem habebat de passione. Ergo quia videbat, credebat. — E contra habet auctoritas: Fides est credere, quod non vides. — Redditur. Fides non est de visis, sed scientia. Ex visis provocatur quis ad credendum non visa ut Thomas quia vidit Christum resurrexisse credidit, non quod vidit, sed quod non vidit eum esse deum, quia non vidit oculo corporis. Petrus quoque oculo corporis vidit hominem pendentem in cruce, sed fide credebat eum esse deum, quem oculo corporis non videbat esse deum.

„Tertio queritur, an de certis sit fides. Quod videtur. Ait enim auctoritas: Nihil est certius fide. Ergo fides est de certis, ergo de scitis. — E contra opponitur. Si de certis est, ergo non est de speratis. Certitudo enim excludit spem. Si de scitis, non est ergo verum, quod fides sit infra scientiam et super opinio-

Wenn wir diese Darlegungen Simons von Tournai über solcherlei das Verhältnis von Glauben und Wissen betreffende Fragen, speziell über die letzte Frage, die in solcher Präzisierung sich bei ihm wohl zum erstenmal findet, in den geschichtlichen Zusammenhang stellen, so vermissen wir bei einem vergleichenden Blick in die Vergangenheit hier die augustinischen Perspektiven von Anselms „Credo, ut intelligam" und die mystische Tiefe eines Hugo von St Viktor, während ein Blick in die Zukunft uns den Abstand dieser Gedankengänge von den tiefgründigen parallelen Ausführungen des Aquinaten zeigt. Es spielt bei Simon von Tournai namentlich bei Behandlung der letzten Frage eine sicherlich scharfsinnige Interpretation und die Distinktion von Worten und Sätzen die Hauptrolle. Die großen sachlichen Gesichtspunkte, welche die Vertiefung in die einschlägigen Gedankengänge der Väter, vor allem Augustins, gegeben hätte und welche den späteren Scholastikern, namentlich dem hl. Thomas, besonders durch die entsprechende Verwertung aristotelischer Gedanken sich darboten, treten bei der vorwiegend dialektischen Arbeitsweise dieser Quaestiones de quolibet nicht wirksam hervor. Es ist hier mit Absicht bei der Erörterung dieser Ausführungen Simons von Tournai über Glauben und Wissen etwas länger verweilt worden, weil dieser Scholastiker zuerst in schulmäßiger Form diese Fragen stellt und löst, weil sein Verfahren hierbei für die damalige Arbeitsweise typisch ist und weil endlich dieselben Fragen in den folgenden Epochen der Scholastik fort und fort uns begegnen. Interessant dürfte noch der Hinweis darauf sein, daß späterhin Thomas von Aquin diese Fragen geradeso wie Simon verneint hat.

Für die Auffassung Simons von Tournai vom Verhältnis zwischen Vernunft und Glauben, Philosophie und Theologie ist auch seine in mehreren Handschriften[1] uns erhaltene Erklärung des sog. Symbolum Athanasianum ein beachtenswerter Beleg. Im Florilegium Bibliothecae Cassinensis liegt der Text dieser Expositio Symboli S. Athanasii aus der Handschrift von Montecassino gedruckt vor[2].

---

nem. — Redditur. Fides neque de certis est neque de scitis, sed de speratis. Spes enim sequitur fidem, sicut certitudo scientiam et certitudo excludit spem et scientia fidem. Quod autem dicitur: Nihil est certius fide, ab effectu dicitur i. nihil magis quam fides facit hominem firmum et constantem ut Laurentium usque ad martyrium."

[1] Cod. lat. 13576, fol. 129r—140r der Pariser Bibliothèque nationale; Cod. lat. 14886 ebendaselbst, fol. 73r—75r; Cod. Berl. Philipp. 1997 der Berliner kgl. Bibliothek, fol. 99r ff; Cod. 210 der Bibliothek von Montecassino.

[2] Bibl. Cass. Florilegium IV, Romae 1880, 322—346.

Wie in seiner theologischen Summe, so zitiert auch hier Simon von Tournai neben Boethius, Johannes von Damaskus, Dionysius Areopagita usw. auch den Johannes Scotus Eriugena[1]. Inhaltlich sind die gut entwickelte Trinitätslehre und der Vernunftbeweis für Gottes Dasein bedeutsam. Für uns kommen die Einleitungsgedanken in Betracht, welche in scharfumschriebener Weise das Verhältnis zwischen Philosophie und Theologie, zwischen aristotelischer und christlicher Lehre, zwischen natürlicher Vernunfterkenntnis und übernatürlicher Glaubenserkenntnis umschreibt.

Seine prinzipielle Auffassung gibt Simon von Tournai in folgender Antithese kund: „Apud Aristotelem argumentum est ratio faciens fidem. Sed apud Christum argumentum est fides faciens rationem. Unde Aristoteles: Intellige et credes. Sed Christus: Crede et intelliges.“[2] Zur Erklärung und Begründung dieser Antithese unterscheidet unser Scholastiker eine doppelte Ursache, nämlich Gott als die causa unica superior und die von Gott in die Geschöpfe eingesenkten natürlichen Kräfte, die sich als causa inferior zusammenfassen lassen. Was zunächst das Verhältnis des Menschengeistes zu diesen causae inferiores betrifft, so kann er dieselben erkennen und verstehen und durch diese Einsicht in das innere Wesen der causae inferiores den Glauben, daß die Ursachen auch Wirkungen hervorbringen, erzeugen. Mit vollem Recht identifiziert man hier deshalb ratio und causa, Vernunftgrund und Realgrund. Fragt man nach dem Grund einer Sache, dann will man eben ihre Ursache kennen lernen[3].

Ganz anders ist das Verhältnis der menschlichen Vernunft zur causa superior unica, zu Gott. Diese causa kann nicht durch den Menschengeist ergründet und geschaut werden, sie ist unbegreifbar. Diese causa superior setzt nun ihre Wirkung teils mit Heranziehung

---

[1] Die Editoren des Florilegium Cassinense haben Scotus Eriugena mit Duns Scotus verwechselt und folglich irrtümlicherweise diese Erklärung zum Athanasianum und seinen Verfasser ins 14. Jahrhundert verlegt. Ebd. 346 A.: „Certum est auctorem eius circa finem XIII aut XIV s. ineunte vixisse; quia ter quaterve citat Ioannem Scotum super Hierarchiam Dionysii. Scotus vero anno 1308 functus est“ etc.

[2] Bibl. Cass. Florilegium IV 322.

[3] „Mens humana inferiores causas concipit et eis conceptis eas aliquid efficere credit. Ut ergo credatur effectus rationis id est cause, prevenit intellectus. Ergo intellectu preambulo causas concipe, et consequenter eas aliquid credes efficere. Nomine vero rationis non inconsequenter intelligitur causa. Nam cum ratio queritur, rei causa explanari exigitur“ (ebd.).

der causae inferiores, teils auch ohne diese sekundären Ursachen zu benützen. So ist Gott z. B. bei der Auferweckung des Lazarus und ähnlichen Taten, die wir Wunder nennen, für und durch sich allein tätig. Bei solchen Werken, die Gott allein ohne die instrumentale Tätigkeit geschöpflicher Ursachen wirkt, kann von einer ratio faciens fidem illius rei, d. h. von einer durch den menschlichen Intellekt begriffenen Ursache, welche den Glauben an solche Geschehnisse und Wirkungen hervorbrachte, nicht die Rede sein. Die ratio ist hier eine ratio incomprehensibilis. Es gibt hierüber ohne vorausgehende Vernunfteinsicht in die Ursache nur einen Glauben. Erst in der himmlischen Seligkeit wird hiervon die ratio und causa Inhalt der Vernunfteinsicht, nämlich Gott selbst, der da geschaut werden wird so, wie er ist. Die ratio folgt hier sonach auf die fides, während in der Gedankenwelt des Aristoteles die fides der ratio vorangeht[1].

Die Außerachtlassung dieser Verschiedenheit der aristotelischen und christlichen Denkweise, der rein natürlichen philosophischen und der theologischen Betrachtungsweise, ist für viele Quelle von Irrtümern gewesen. So sind durch unbedachte Übertragung der von der ratio zur fides fortschreitenden philosophischen Arbeitsweise auf theologisches Gebiet die Irrlehren des Arius, Noëtus, Sabellius, Pelagius, Eutyches, Nestorius und anderer entstanden[2].

Wenn wir diese Darlegungen Simons von Tournai geschichtlich würdigen, so ist vor allem beachtenswert, daß Aristoteles als der Vertreter der philosophia, der facultas naturalis erscheint, daß die doctrina aristotelica und die philosophia als ein und dasselbe erscheinen. Plato, der im 12. Jahrhundert eine so hochbedeutsame Rolle gespielt, den Robert von Melun „summus in philosophia philo-

[1] „Si quid ergo operatur deus sine causa inferiori, illius operis ipse solus est causa, qui et est incomprehensibilis. Quare nec ratio id est causa intellectu preconcepta facit fidem illius rei. In his ergo, que sola dei fiunt auctoritate sine ministerio inferioris cause, ratio, quoniam incomprehensibilis non facit fidem. Sed si de eis sine ratione previa fides habetur in presenti, in beatitudine futura eorum intelligetur ratio et causa, id est deus, cum videbitur sicuti est. Doctrina autem Aristotelis est de his, quibus ratio facit fidem. Sed Christi doctrina de his, quorum fides facit rationem" (ebd.).

[2] Für die Art und Weise, wie Simon von Tournai geschichtliche Fragen behandelt, ist seine nachfolgende seltsame Ausführung über die Abfassung des Symbolum Athanasianum beachtenswert: „Quoniam hereses, cum tempore Athanasii pape (!) in ecclesia dei pullulassent, dictus papa multitudine presulum christiane religionis articulos et hereses eis oppositas in unum congessit."

sophorum"[1] genannt, den Adelard von Bath als den „princeps philosophorum" gefeiert, dem Alanus de Insulis so hohe Verehrung entgegengebracht[2], hat hier bei Simon von Tournai seine Hegemonie offenbar an den Stagiriten abgetreten. Auch die Identifizierung von Erkenntnisgrund und Realgrund, von ratio und causa, gemahnt an die aristotelische Lehre von der demonstratio propter quid (διότι)[3]. Weiterhin gewinnt bei Simon von Tournai die sachlich beibehaltene und vertretene Auffassung eines hl. Anselm von Canterbury, eines Richard von St Viktor usw. vom Verhältnis von Glauben und Wissen, die Theorie des „Credo, ut intelligam", ein aristotelisches Kolorit, wobei die mystische Färbung dieser Grundidee des Scholastizismus etwas verblaßt.

Die Erwägungen Simons von Tournai über die methodische Abgrenzung philosophischer und theologischer Arbeitsweise sowie über die Gefahren einer Verwischung dieser Grenzlinien, weiterhin die Hindeutungen auf die genannten Häretiker Arius usw. erinnern uns an methodische Überlegungen, die wir bei Gilbert de la Porrée und dessen Schülern kennen gelernt haben.

Wenn wir schließlich von dieser Expositio Symboli S. Athanasii aus den Blick in die Zukunft schweifen lassen, so finden wir die Antithese, mit der Simon von Tournai seine Erklärung eröffnet, bei einem der einflußreichsten Theologen des ersten Drittels des 13. Jahrhunderts, nämlich bei Wilhelm von Auxerre, wieder. Derselbe schreibt im Prologus seiner „Summa aurea": „Propter hoc bene dictum est a quodam: quum apud Aristotelem argumentum est ratio rei dubie faciens fidem, apud Christum autem argumentum est fides faciens rationem."[4]

§ 6. Präpositinus von Cremona.

Der zweite Nachfolger des Petrus von Poitiers im Kanzleramte, Präpositinus (Prevostin, nicht Präpositivus) von Cremona[5], verdient schon deshalb unser Interesse, weil er von den Theologen

[1] Cod. Brug. 191, fol. 20v.

[2] Vgl. M. Baumgartner, Die Philosophie des Alanus de Insulis 9.

[3] Vgl. J. Gredt, Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae I², Friburgi 1909, 190 ff.

[4] Summa aurea, Prologus, ed. Regnault, Parisiis s. a., fol. 1r.

[5] Über diesen vgl. Denifle, Chartularium Univ. Paris. I 65 66 74; Ders. im Archiv für Literatur- und Kirchengesch. des Mittelalters I 623 A. 1; B. Hauréau, Prévostin, chancelier de Paris, in Mélanges Julien Havet, Paris 1895, 297 bis 303.

des 13. Jahrhunderts vielfach zitiert wird, eine Ehre, die keinem der um 1200 in Paris lebenden Summisten in diesem Maße zu teil geworden ist. Über den Lebensgang dieses Theologen sind uns nur spärliche Daten aufbewahrt. Nur kurze Zeit, von 1206 bis 1209, bekleidete er das Amt eines Kanzlers. In einem Decretum Odonis episcopi et capituli Parisiensis circa residentiam cancellarii, dessen Original im Pariser Nationalarchiv sich findet, wird Magister Präpositinus als cancellarius erwähnt[1]. Wie Alberich von Trois-Fontaines in seiner Chronik berichtet, erhielt er schon 1209 in Ioannes de Candelis einen Nachfolger in der Pariser Kanzlerwürde. Dieser Chronist nennt Präpositinus „virum venerabilem, natione Lombardum, qui fecit optimos sermones et quasdam postillas sententiarum“[2]. Auf Lebensdaten unseres Scholastikers macht Lecoy de la Marche[3] aufmerksam, indem er von ihm einen Sermo auf den hl. Germanus aus dem Jahre 1231 und einen andern Sermo auf den hl. Benedikt aus dem Jahre 1191 nachweist. Danach wirkte Präpositinus schon im letzten Jahrzehnt des 12. Jahrhunderts in Paris und trat noch 1231 als Prediger dortselbst auf. Eine bedeutsame, bisher noch nicht beachtete Notiz über Präpositinus enthält die „Summa aurea“ des ihm offenbar sehr nahestehenden Wilhelm von Auxerre. Bei seiner Widerlegung der Manichäer, d. h. der Katharer, beruft sich Wilhelm auf eine persönliche Mitteilung des Magister Präpositinus, „qui diu conversatus est inter eos et paucos potuit ad viam veritatis reducere“[4]. Danach hat Präpositinus lange Zeit sich bei den Katharern in Südfrankreich aufgehalten und an deren Bekehrung gearbeitet. So viel an zerstreuten Nachrichten über den Lebensgang unseres Theologen.

Was nun seine schriftstellerische Tätigkeit betrifft, so umfaßt dieselbe nahezu alle Sparten der damaligen Theologie. Als Exegeten bewährt er sich in seiner „Summa super Psalterium“, einer im Cod. lat. 454 der Bibliothèque nationale uns erhaltenen Erklärung der Psalmen 1—59[5]. Lecoy de la Marche[6] hat auf Grund von vier Pariser Handschriften (Bibliothèque nationale: Codd. lat. 13586 und 14859;

---

[1] Denifle, Chartularium Univ. Paris. I 65. [2] M. G. SS. XXIII 891.

[3] La chaire française au moyen âge, Paris 1886, 86—89.

[4] Summa aurea l. 2, tr. 7, c. 1, ed. Regnault fol. 56v.

[5] Hauréau, Notices et extraits etc. I 15 f.

[6] A. a. O: „Plusieurs passages sont empreints d'une véritable éloquence, et d'autres dénotent une certaine connaissance de l'hébreu.“ Vgl. über die Sermones des Präpositinus auch Hauréau a. a. O. II 164—167.

Nouv. acq. lat. 338; Bibliothèque de l'Arsenal 602) die Sermones des Präpositinus gewürdigt und denselben Beredsamkeit und eine gewisse Kenntnis des Hebräischen nachgerühmt. Als Liturgiker und Verfasser von Sermones stellt sich uns Präpositinus im Cod. a. VI 32 der Stiftsbibliothek zu St Peter in Salzburg vor. Außen am Deckel steht die Notiz: „Praepositinus de officiis et sermones." Auf fol. 1^r lesen wir: „Incipit tractatus officiorum Magistri Prepositini." Die Anfangsworte lauten: „Ecce nunc tempus acceptabile." Am Rande von fol. 1^r steht von späterer Hand: „Nomina eorum, qui tractaverunt de officiis divinis: Ysidorus, Rabanus, Amalarius, Alquinus, didascolus Karoli, Hainricus solitarius, Robericus, Hugo de St Victore, Ioannes Beleth." Auf fol. 50^r schließt der tractatus de officiis: „Explicit liber officiorum prepositini de divino officio et diurno per totum circulum anni." Auf fol. 51^r beginnen Sermones Prepositini, von denen drei (fol. 55^v—57^v, 60^r—61^r, 61^r—62^v) ad litteratos gerichtet sind und ziemlich scharf über die pastores sich auslassen.

Dem mehr dogmatischen Arbeitsgebiet gehören zunächst an die Questiones Prepositini, canonici Parisiensis, welche im Cod. lat. 1708, fol. 232^r—261^r der Bibliothèque Mazarine uns erhalten sind. Ihr initium lautet: „Cumulus perfectionis est diligere inimicos." Präpositinus hat sonach wie schon früher Robert von Melun, alsdann Simon von Tournai, später Philipp von Grève und viele Theologen der Folgezeit Quaestiones quodlibetales geschrieben. Mehr nach der apologetischen Seite richtet sich die im Cod. 404 der Stadtbibliothek von Douai befindliche „Summa Prepositini contra hereticos catharos" [1]. Offenbar hängt diese Arbeit mit seiner Missionstätigkeit unter den Katharern zusammen.

Endlich hat Präpositinus eine theologische Summe geschrieben, die ohne Zweifel sein wissenschaftliches Hauptwerk ist und durch große handschriftliche Verbreitung von dem hohen Ansehen ihres Verfassers Zeugnis ablegt [2]. An diese Summa theologica knüpfen

---

[1] Auf diese Handschrift machte mich F. Brommer aufmerksam.

[2] Von der theologischen Summe des Präpositinus seien folgende Handschriften namhaft gemacht: Bibliothèque nationale zu Paris: Codd. lat. 12 387 (s. XIII), 14 526 (s. XIII), 15 738 (s. XIII); Bibliothèque Mazarine zu Paris: Cod. 1004; Bibliothèque Sainte-Geneviève zu Paris: Codd. 1200 u. 1417; Oxford: Universitätsbibliothek Cod. 51 (s. XIII—XIV), Balliol College Cod. 211 (s. XIII), Oriel College Cod. 24 (s. XIV), Miscell. Laud. Cod. 80 (s. XIII); London: British Museum Harl. 3590; Brügge (Bruges): Bibliothèque publique Cod. 237 (s. XIII); Rom: Cod. Vat. lat. 1174 (s. XIII) und Cod. Ottob. lat. 601; Mailand: Bibl. Ambrosiana Cod. 168

sich auch die nachfolgenden Erwägungen über die Stellung des Präpositinus im Werdegang der scholastischen Methode. Die Summa des Präpositinus ist in letzter Zeit mehrfach bei philosophiegeschichtlichen und noch mehr bei dogmengeschichtlichen Darstellungen berücksichtigt worden[1]. Die Bedeutung dieses theologischen Werkes wird dann im wahren Lichte erscheinen, wenn der ganze Text in einer kritischen Edition vorliegen wird[2].

Systematik: Präpositinus schickt seiner theologischen Summe einen Prologus voraus, der, anschließend an Ps 134, 7: „Qui producit ventos de thesauris suis" etc., die sieben Gaben des Heiligen Geistes in ihrer Bedeutung für die Erkenntnis der christlichen Wahrheit feiert und in ein inniges Gebet um ein glückliches Gelingen des Werkes ausklingt[3].

An die Spitze des ersten Teiles seiner Summa, der die allgemeine Gottes- und Trinitätslehre zum Gegenstand hat, stellt er zunächst eingehende terminologische Untersuchungen über die Namen, mit denen Gott bezeichnet wird, besonders über den Namen Person. Nachdem er die Namen, die essentialiter und personaliter von Gott ausgesagt werden, klassifiziert hat, behandelt er zuerst die durch die erstere Klasse bezeichneten Attribute des göttlichen Wesens: die Allmacht, Weisheit, das Vorherwissen Gottes, die göttliche Vorherbestimmung, den göttlichen Willen. Er nimmt dabei auch Anlaß,

---

Inf.; München: Staatsbibliothek Codd. 4784 (s. XIV) u. 6985 (s. XV); Erfurt: Cod. Amplon. Oct. 22 (s. XIII). Die Erfurter Handschrift trägt von späterer Hand (s. XIV) den falschen Titel: „Subtilissime determinaciones et sententie summarie super quattuor libris Sententiarum Thome Aquinatis." Erlangen: Universitätsbibliothek Cod. 353 (s. XIII); Wien: Hofbibliothek Codd. lat. 1409 u. 1501; Stiftsbibliothek zu Einsiedeln Cod. 230 (s. XIII).

[1] Zur Lehre des Präpositinus über Transsubstantiation vgl. Denifle, Luther und Luthertum I² 616, und Gillmann im Katholik, 4. F. VI (1910) 77. Über seine Lehre vom sakramentalen Charakter siehe F. Brommer, Die Lehre vom sakramentalen Charakter in der Scholastik, Paderborn 1908, 14. Über seine Bußlehre handelt Schmoll, Die Bußlehre der Frühscholastik, München 1909, 83 ff. Seine Theorie der Willensfreiheit bespricht J. Verweyen, Das Problem der Willensfreiheit in der Scholastik, Heidelberg 1909, 91 ff. Seine Ablaßlehre erörtert N. Paulus in der Zeitschrift für kathol. Theologie 1910, 447.

[2] Eine textkritische Edition der Summa theologica des Präpositinus mit Einleitung ist von meinem Freunde Ferdinand Brommer vorbereitet.

[3] „Quia autem impossibile est aliquem sine fide placere deo rogandus est dominus, ut spiritum sapientie tamquam digniorem nobis insufflet et de se recte sentire concedat. Assit igitur nobis ipsius largitas, de cuius unitate et trinitate loqui temptamus, ut ad nostrum profectum et vos capaces et nos in discendis faciat abundantes. Amen" (Cod. Vat. lat. 1174, fol. 9r; Cod. Erlang. 353, fol. 2r).

sich über den verschiedenen Sinn, in welchem Eigenschaften von Gott und den Geschöpfen ausgesagt werden, zu verbreiten[1]. In der Trinitätslehre, die getrennt von der allgemeinen Gotteslehre behandelt wird, kommen die innascibilitas, filiatio, communis spiratio, processio Spiritus sancti eingehend zur Besprechung.

Die am Schluß der Trinitätslehre angefügten Abhandlungen über Gottes Allgegenwart und Ewigkeit[2] bilden die Überleitung zum zweiten Buche, welches die Lehre von der Schöpfung, von den Sünden und Tugenden zum Inhalt hat. Die Schöpfungslehre beginnt mit der Engellehre und handelt näher über Erschaffung der Engel, über Sünde und Sturz der ungehorsamen Engel und über die hierarchische Ordnung der guten Engel. Wie bei Magister Martinus, so werden auch hier die drei in der Heiligen Schrift tätigen Erzengel Gabriel, Michael, Raphael eigens berücksichtigt. Zur restauratio ruine angelorum hat Gott die Menschen erschaffen. Präpositinus entwirft ein lichtvolles Bild von dem ursprünglichen Zustand des ersten Menschen und äußert sich sodann über die Gebote, die Gott den Stammeltern gegeben hat. Bevor die Ursünde und Erbsünde der theologischen Untersuchung unterstellt werden, finden die psychologischen Voraussetzungen der Sünde: das liberum arbitrium, consensus, intentio usw., eine ziemlich einläßliche Erörterung[3]. Alsdann wird die Erbsünde nach ihrem Wesen und ihrer Fortpflanzung besprochen. An die Lehre von der Erbschuld schließt sich der Traktat De vitiis an, der mit der Erklärung der die persönliche Sünde mildernden oder auch erschwerenden Momente eingeleitet wird. Dem viel umstrittenen Problem über das Verhältnis der sündhaften Tat zur göttlichen Kausalität wird entsprechende Aufmerksamkeit gewidmet[4]. Desgleichen wird die Strafwürdigkeit der läßlichen Sünde

---

[1] De nominibus essentialibus et primo de potentia (Cod. Erlang. 353, fol. 4ᵛ); Utrum deus possit omnia possibilia (ebd. fol. 5ʳ); Quare deus dicatur omnipotens (fol. 6ʳ); De sapientia dei (fol. 6ʳ); De predestinatione et prescientia (fol. 7ʳ); De voluntate dei (fol. 7ᵛ); An vocabula in eadem significatione conveniunt deo et creature (fol. 8ᵛ).

[2] An ab eterno fuerit deus alicubi (fol. 14ᵛ); Utrum deus sit in tempore. De eternitate (fol. 15ᵛ).

[3] Contra eos, qui sunt in alia opinione (sc. de potentia peccandi, an sit a deo [fol. 20ʳ]; An omnis pena sit a deo (fol. 20ᵛ); De libero arbitrio (fol. 20ᵛ); Utrum quis tantum mereatur sola voluntate quam aliquis voluntate et opere (fol. 21ᵛ); De primo motu (fol. 21ᵛ); Utrum dilectio sit voluntas (fol. 22ʳ); De consensu et intentione (fol. 22ʳ); Utrum voluntas et intentio idem sint (fol. 22ʳ).

[4] Utrum omnis actio sit a deo (fol. 25ʳ).

untersucht und auf zeitliche Strafe eingegrenzt. Die persönliche Sünde wird in den verschiedenen Formen der Verfehlungen durch das Wort (mendacium, iuramentum), durch die Tat (De actionibus externis) und durch Begierden beleuchtet. Auch die Sünden gegen den Heiligen Geist werden berücksichtigt.

Die Tugendlehre teilt Präpositinus in eine allgemeine (Natur und Zusammenhang der Tugenden) und in eine spezielle ab[1]. In letzterer behandelt er die Lehre vom Glauben, wobei er unter dialektischem bzw. sprachlogischem Gesichtswinkel sich über die Wahrheit der Glaubensinhalte verbreitet[2], sodann die Theorie der christlichen Hoffnung und der göttlichen Liebe. Von mystischem Hauche durchweht ist die daran sich reihende Abhandlung über die sieben Gaben des Heiligen Geistes[3]. Die vier Kardinaltugenden sind in einem Kapitel zusammen behandelt. Von den aus denselben entspringenden sittlichen Tugenden werden Virginität und Beharrlichkeit eigens gewürdigt.

Nunmehr führt Präpositinus im dritten Buche uns zu demjenigen, durch den die Sünden getilgt und die Tugenden verliehen werden, zu Jesus Christus[4]. Die verhältnismäßig kurze Inkarnationslehre unterrichtet uns über die hypostatische Union, über das Verhältnis der beiden Naturen in Christus, über die Ausstattung der Seele Jesu und über sein Heilsverdienst.

Im vierten Buche kommen die Sakramente des Alten Testamentes und dann die Sacramenta evangelica zur Erörterung, letztere in dieser Reihenfolge: Taufe, Firmung, Buße, Eucharistie, Ordo, Ehe, letzte Ölung. Die Summa endigt mit einer kurzen Betrachtung der letzten Dinge, vor allem der Güter der himmlischen Seligkeit, „que nobis prestare dignetur Iesus Christus, qui venturus est iudicare vivos et mortuos et seculum per ignem“[5]. Diese in den Grundzügen hier

---

[1] Dictum est de vitiis, nunc dicendum est de virtutibus et primo generales questiones proponende sunt (fol. 31v).

[2] De fide et primo de eius descriptione (fol. 32v); De fidei articulis (fol. 32v); Utrum falsum subsit fidei (fol. 32r); De articulis fidei abrahe, utrum falsum possit subesse quantum ad nos (fol. 33v); Utrum aliquis teneatur credere omnes articulos fidei (fol. 33v).

[3] De septem donis spiritus sancti (fol. 37v); De amore initiali (fol. 37v); De pietate (fol. 38r); De fortitudine (fol. 38r); De scientia (fol. 38r); De differentia inter intellectum et sapientiam (fol. 38v).

[4] Dictum est de vitiis et virtutibus, nunc dicendum est de illo, per quem tolluntur vitia et virtutes conferuntur (fol. 39v).

[5] Fol. 56r.

wiedergegebene Systematik in der theologischen Summe des Präpositinus schließt sich an den Einteilungstypus der Sentenzen seines einflußreichen Vorgängers im Kanzleramte, des Petrus von Poitiers, an. Wir müssen diese Summe gleich den Sentenzen bzw. Summen des Magisters Martinus, des Martinus de Fugeriis, Simon von Tournai und Petrus von Capua in die methodische Einflußsphäre dieses hervorragenden Theologen rücken. Präpositinus teilt in systematischer Hinsicht mit diesen Summisten die Korrekturen, welche Petrus von Poitiers durch Trennung der allgemeinen Gotteslehre und der Trinitätslehre und durch Behandlung der Tugendlehre vor der Inkarnationslehre an der Stoffgliederung des Petrus Lombardus vorgenommen hat. Im Detail sieht Präpositinus in vielen Stücken mehr als seine Zeitgenossen auf eine durchsichtige Anordnung der theologischen Fragen, sucht durch Übergänge den organischen Zusammenhang des Stoffes anzumerken und ist sichtlich bemüht, durch eine gewisse Kürze der Darstellung Übersichtlichkeit zu erzielen.

Äußere Technik: Die Darstellungsmethode der theologischen Summe des Präpositinus steht ähnlich wie die andern zeitgenössischen Sentenzen bzw. Summen unter der vollen Einwirkung der Dialektik, welche durch das theoretische Studium und die praktische Einübung der aristotelischen Analytiken, Topik und Elenchik, machtvoll sich weiterentwickelt hat. Wir können an der Arbeitsweise des Präpositinus gleichsam mit Händen greifen, wie die unter den soeben genannten aristotelischen Einflüssen ausgeprägte und in feste Formen gegossene Disputationsmethode in die theologischen Schulen und Schriften herübergenommen wurde.

Präpositinus hat das gesamte theologische Material in Fragen aufgelöst (Queritur, item queritur, solet queri usw.), die in lebhafter Diskussion pro et contra erörtert und schließlich in einer solutio beantwortet werden. Es geht in diesem dialektischen Wettkampf oft Schlag auf Schlag. Es wird Argument auf Argument mit item aneinandergereiht, es werden verschiedene Antworten auf Fragen und Einwände angeführt, gegen diese Antworten wieder Schwierigkeiten erhoben und dann die Lösungen dieser Schwierigkeiten durch die Vertreter der Antworten wiederum angeführt und kritisiert usw. Die Darstellung verläuft so nicht selten auf dem durch die technischen Ausdrücke Ad hoc quidam respondent distinguentes — Sed contra hoc est — Ad hoc respondent — Sed contra eos usw.[1] mar-

[1] Cod. Vat. lat. 1174, fol. 22^v und 23^r. Es ist hier die Frage verhandelt: „An Spiritus Sanctus sit caritas, qua nos diligimus deum et proximum." Dieses

kierten dialektischen Kampfboden mit voller Entfaltung aller Feinheiten dialektischer Fachkünste. Mitunter kommen auch kräftigere Wendungen, wie z. B. Item stultissima questio[1], zum Vorschein. Die Lösung vollzieht sich per distinctionem oder auch per interemptionem[2], durch Unterscheidungen oder Negationen. Der Einfluß der aristotelischen Logik, sonderlich der „Logica nova" zeigt sich auch in der Charakterisierung der Sophismen mit deren technischen Bezeichnungen. So wird auf Äquivokationen, auf das „sophisma secundum accidens", ausdrücklich hingewiesen. Namentlich bei solchen Gegenständen, die ihrer Natur nach subtil sind, ist die dialektische Kunst in ihrem Elemente. Es sei hier bloß an das Kapitel Utrum deus ab eterno potuerit facere creaturam erinnert[3].

Der Einfluß der in der Schule geübten theologischen Disputation auf die schriftstellerische Tätigkeit zeigt sich bei Präpositinus deutlich darin, daß er förmliche Anweisungen gibt, wie man den Gegner packen, ihm bei seinen Antworten, mögen sie auf ja oder nein lauten, beikommen könne. Es kommen Wendungen vor wie Potes impedire opponentem si vis, cum dicat. . . . Sed si forte alicui videtur subterfugium, concedat propositionem et sic instet argumentando usw.[4] Auch die deductio ad absurdum wird in Anwendung gebracht. Sätze des Gegners werden durch scheinbar gleichbedeutende Sätze ersetzt und hieraus Schlüsse gezogen, welche den Gegner lächerlich machen. Es tritt gerade bei Präpositinus die Abhängigkeit der Darstellungstechnik von der Disputationstechnik ganz klar zu Tage. Wir haben in seiner Summa das Schema: (Fragestellung —) Argumente — Gegenargumente — Lösung — Kritik der für die abgelehnte Meinung angeführten Argumente in ziemlich fertiger Form vor uns. Freilich ist die Struktur dieses Schemas durch das häufige Ineinandergehen von Einwänden und deren Lösungen und durch die verhältnismäßig bescheidene Rolle der solutio vielfach etwas verwischt. Aber im wesentlichen sehen wir hier dieselbe Darstellungstechnik, die für die Summên, Sentenzenkommentare, Quaestiones disputatae, Quaestiones quodlibetales des 13. Jahrhunderts stereotypes Gerüste geworden, in Anwendung gebracht. Um einen Beleg hierfür beizubringen, so stellt Präpositinus z. B. die Frage: Queritur, utrum

---

Kapitel ist ein besonders drastischer Beleg einer komplizierten dialektischen Darstellungsweise. Sachlich verteidigt hier Präpositinus den „Magiser sententiarum": „Hanc viam tenuit magister Petrus, sed nullus de suis sequacibus secutus est eam licet sit sana et catholica" (Cod. Vat. lat. 1174, fol. 23r).

[1] Ebd. [2] Vgl. ebd. fol. 14r. [3] Ebd. fol. 12r. [4] Ebd.

falsum subsit fidei[1]. Er bringt dann Argumente pro, die er einleitet mit der Wendung: Quod sic probatur. Die Argumente sind in syllogistische Form gefaßt. Das erste lautet: Quicquid subest spei, subest fidei. Sed falsum subest spei, ergo falsum subest fidei. Es wird dann wieder der Untersatz dieses Argumentes bewiesen: Quod falsum subsit spei, sic probatur. An dieses erste Argument reihen sich noch zwei andere Argumente. Nunmehr werden die Argumente contra ins Feld geführt: E contra auctoritas dicit nullum falsum subesse fidei nostrae. Nachdem drei solche Gegenargumente entwickelt sind, erfolgt die solutio, welche sich mit Berufung auf die magistri dafür entscheidet, quod falsum subest fidei. An diese Lösung reiht sich die Verbescheidung der im „E contra" angeführten Gegenargumente.

Wenn wir nun diese Darstellungsmethode, diese äußere Technik der Summa des Präpositinus auf ihre historischen Ursachen zurückführen, so werden wir zunächst auf die in den theologischen Schulen üblich gewordene Disputationstechnik geführt, sodann werden wir in zweiter Linie auf die aristotelischen Analytiken, Topik und Elenchik, und da wieder hauptsächlich auf das achte Buch der Topik und auf die Elenchik als auf die Quellen und treibenden Faktoren dieser Diputationstechnik hinweisen können. Schließlich kommt noch Abälards Sic-et-non-Methode in Betracht, welche der Wirksamkeit dieser aristotelischen Bücher in Schule und Schriften die Wege bereitet hat. Die Betrachtung der Summa des Präpositinus und der andern meist ungedruckten Summen um die Jahrhundertwende bestätigt uns das, was wir oben über die Wirkung der Abälardischen Sic-et-non-Methode in einschränkendem Sinne dargetan haben[2].

Terminologie: Ein letzter methodischer Gesichtspunkt, unter welchem die theologische Summe unseres Präpositinus gewürdigt werden will, ist seine rührige Arbeit auf dem Gebiete der theologischen Terminologie. Ihm war es darum zu tun, einen richtigen sermo de Deo durch Verwendung der Sprachlogik zu erzielen. An die Spitze seiner Summa stellt er ein Kapitel De vocabulis, que de Deo dicuntur, und gibt hier eine scharfgegliederte Unterscheidung der nomina divina. Um nur in der Hauptsache diese Klassifizierung anzudeuten, so unterscheidet er zuerst zwischen Namen, die Gott ab aeterno (z. B. bonus), und Namen, die Gott ex tempore (z. B. creator) zugeteilt werden. Die Namen, die Gott ab aeterno zukommen, sind

---

[1] Cod. Vat. lat. 1174, fol. 43[r]. [2] Vgl. S. 219 f.

vierfach, nämlich solche, die den drei Personen gemeinsam sind (z. B. deus), solche, die allen dreien so zukommen, daß sie keinem von dreien allein zukommen (z. B. trinitas), solche, die nur zweien zukommen (z. B. principium), und schließlich solche, die nur einer Person zukommen (Pater, Filius, Spiritus sanctus). Nunmehr werden die Namen, die allen dreien gemeinsam sind, weiter abgeteilt in Namen, welche grammatikalisch nomina sind (deus bonus), in Namen, welche grammatikalisch verba sind (sapere, intelligere), und in Namen, welche grammatikalisch participia sind (sapiens, intelligens). Die nomina werden wieder in substantiva (deus) und adiectiva (bonus) geteilt. Die adiectiva werden dann wieder weiter gegliedert, wobei namentlich die Einteilung in partitiva (z. B. unus) und non partitiva (z. B. bonus) eine Rolle spielt. Auch über Wörter wie simlis, aequalis usw. wird eingehend gehandelt. An die Einteilung der adiectiva reiht sich die Klassifizierung der substantiva usw. Alle Einteilungen werden sprachlogisch gerechtfertigt, wobei namentlich die Bedeutung des genus masculinum, femininum und neutrius verwertet wird.

Nicht bloß in diesem Kapitel: De vocabulis, que de Deo dicuntur, sondern auch an vielen andern Stellen seiner Summa nimmt Präpositinus terminologische Untersuchungen vor. So erörtert er eingehend die Frage, ob die Namen in gleichem Sinne Gott und den Geschöpfen zukommen[1]. An einer andern Stelle stellt er den Sinn der göttlichen Benennungen Dominus, creator fest[2]. In der Trinitätslehre untersucht er die Bedeutung der Termini mittit, dat, infundit[3].

Durch diese eingehenden terminologischen Untersuchungen ist Präpositinus für die Folgezeit vorbildlich und vielfach anregend gewesen. Die Abhandlungen De divinis nominibus in den theologischen Summen der Hochscholastik enthalten Fragestellungen und Detailuntersuchungen, die uns teilweise auch bei Präpositinus begegnen. Es finden sich solche Darlegungen auch bei den Zeitgenossen des Präpositinus. Aber gerade die zusammenfassende Behandlung der Terminologie ist letzterem ganz besonders eigen. Es überrascht uns deswegen keineswegs, wenn wir z. B. in der theologischen Summe des Alexander von Hales bei den Quaestiones de divinis nominibus häufig auf den Namen des Präpositinus stoßen.

---

[1] „An vocabula in eadem significatione conveniant Deo et creature" (Cod. Erlang. 353, fol. 8v). Vgl. dieselbe Fragestellung bei Thomas von Aquin, S. th. 1, q. 13, a. 5: „Utrum ea, quae de Deo dicuntur et creaturis, univoce dicantur de ipsis?"

[2] Cod. Erlang. 353, fol. 13r. [3] Ebd. fol. 14v.

Der Name des Präpositinus lebt in den Summen und Sentenzenkommentaren der Hochscholastik weiter. Wenngleich die Scholastiker des 13. Jahrhunderts die ihnen zeitlich näherstehenden Theologen nur mit quidam einzuführen pflegen und im allgemeinen nur die großen Autoren der Frühscholastik, Anselm, Hugo und Richard von St Viktor, Petrus Lombardus usw., mit ihrem Namen zitieren, führen sie unsern Magister Präpositinus zugleich mit dem etwas später wirkenden Magister Wilhelm von Auxerre nominatim auf. Es sind dies so ziemlich die einzigen der Pariser Summisten aus dem Beginn des 13. Jahrhunderts, deren Namen in der Hochscholastik häufiger zitiert werden.

Wilhelm von Auxerre, dessen wissenschaftliche Individualität und Lebenswerk schon teilweise unter dem Einflusse des „neuen Aristoteles", vor allem der nikomachischen Ethik, steht und deswegen im dritten Band der Geschichte der scholastischen Methode beurteilt werden will, dieser hochangesehene Pariser Theologe ruht in vielen Punkten auf den Schultern des Präpositinus und bringt auch Präpositinuszitate vor[1]. Einer der Schüler Wilhelms von Auxerre, der Dominikaner Johannes von Treviso, zitiert gleichfalls den Magister Präpositinus[2]. Daß Alexander von Hales oftmals, namentlich bei Problemen terminologischer Art, Präpositinus zitiert, haben wir soeben berührt. Einzelne Präpositinuszitate finden sich auch bei Bonaventura[4]. Häufiger sind diese Zitate bei Albertus Magnus[5], der nicht bloß die theologische Summe, sondern an einer Stelle auch einen Sermo des Magisters Präpositinus erwähnt[6]. Mehrmals begegnet uns auch in den Schriften des hl. Thomas von Aquin der Name dieses Theologen. In seinem Sentenzenkommentar nennt der Aquinate bei der Verhandlung der Frage Utrum aliqua persona mittat se vel det Präpositinus zugleich mit Wilhelm von Auxerre: „Et haec est opinio Praepositivi et Autissiodorensis."[7] An einer andern Stelle des Sentenzenkommentars, bei Erörterung einer Frage über den glorreichen Leib Christi, dünkt ihm die opinio Praepositivi

[1] Summa aurea l. 1, c. 6, q. 6 (ed. Regnault fol. 24v); l. 1, c. 9, q. 2 (ebd. fol. 24v); l. 2, tr. 2, c. 5 (ebd. fol. 42v); l. 2, tr. 7, c. 1 (ebd. fol. 56v) usw.

[2] Cod. Vat. lat. 1187, fol. 2r u. 75v.

[3] Vgl. Alex. Hal., S. th. 1, q. 49, membr. 3; ebd. m. 4, a. 1; q. 50, m. 1, a. 1; ebd. m. 3, a. 3; q. 51, m. 1, a. 1; q. 52, m. 4; q. 54, m. 1, a. 3; q. 56, m. 7, a. 1; q. 57, m. 2; q. 67, m. 3, a. 3; q. 68, m. 1, a. 1 u. 2.

[4] Vgl. Opera omnia, ed. Quaracchi X 277.

[5] Siehe A. Schneider, Die Philosophie Alberts d. Gr. 266 ff 364 479 494.

[6] Sent. III, d. 4 B a 4. [7] Sent. I, d. 15, q. 3, a. 1.

als probabalior[1], wieder an einer andern Stelle nimmt er zu einer Ansicht des Präpositinus über die suffragia pro mortuis Stellung. In der theologischen Summe widerlegt Thomas die Behauptung des Präpositinus, daß man in der Trinität keine Proprietäten und Notionen annehmen dürfe[3]. Überhaupt sahen sich die Theologen der Hochscholastik mehrmals zu kritischen Auseinandersetzungen mit einzelnen Theorien Prävostins veranlaßt. So wurde namentlich seine im Kapitel „Utrum omnis actio sit a deo" vertretene Thesis, daß die actiones malae nullo modo, auch nicht als physische Akte, von Gott beursacht sind, mehrfach und mit gutem Rechte bekämpft[4]. Besonders ausführlich hat sich hier Ägidius von Rom mit Präpositinus befaßt und eine eingehende Widerlegung desselben gegeben[5]. Auch späterhin ist der Name des Präpositinus nicht gänzlich aus dem Gesichtskreise der Theologen geschwunden. Gegen den Ausgang des Mittelalters tritt uns dieser Name im Sentenzenkommentar des Dionysius Carthusianus nicht selten gegenüber.

Wenn wir uns noch nach dem Grunde fragen, warum gerade der Name des Präpositinus bei den Scholastikern des 13. Jahrhunderts so häufig auftaucht, so rührt dies ohne Zweifel zu einem guten Teile davon her, daß in der Summa des Präpositinus die Pariser Theologie des beginnenden 13. Jahrhunderts kodifiziert ist. Präpositinus hat das, was doctrina communis der ihm vorangehenden Pariser magistri war, zusammengefügt und der kommenden Theologie ein Fideikommiß traditioneller Fragestellungen, Einwände, Lösungen usw. hinterlassen.

Dieses ernstliche, fast ängstliche Bestreben, die doctrina communis wiederzugeben, kommt in den folgenden Wendungen zum Ausdruck: Ad predicta consueverunt magistri nostri respondere; Magistri nostri dicunt. Magistrorum nostrorum viam prosecuti; Sed ne viam magistrorum nostrorum mutemus etc.

---

[1] Sent. III, d. 22, q. 2, a. 4, quaestiunc. 1 ad 2.

[2] Sent. IV, d. 45, q. 2, a. 4, quaestiunc. 1.

[3] S. th. 1, d. 32, a. 2. Vgl. Du Plessis d'Argentré, Collectio iudiciorum de novis erroribus, Lutetiae Parisiorum 1728, I 122.

[4] Vgl. Ign. Jeiler, S. Bonaventurae principia de concursu dei generali ad actiones causarum secundarum, Ad Claras Aquas 1897, 3.

[5] Sent. III, d. 37, q. 1, a. 3.

Verzeichnis der benützten und angeführten Handschriften.

(Die Ziffer vor dem Doppelpunkt gibt die Signaturnummer der Handschrift, die Ziffer nach dem Doppelpunkt die betreffende Seitenzahl des Buches an.)

Personenverzeichnis.

Sachregister.

In der **Herderschen Verlagshandlung** zu **Freiburg im Breisgau** ist erschienen und kann durch alle Buchhandlungen bezogen werden:

Die Ethik des heiligen Augustinus. Von Joseph Mausbach,

Doktor der Theologie und Professor an der westfälischen Wilhelms-Universität in Münster. Zwei Bände. gr. 8[0] (XX u. 844) *M* 15.—; geb. in Kunstleder *M* 17.40

I: Die sittliche Ordnung und ihre Grundlagen.

II: Die sittliche Befähigung des Menschen und ihre Verwirklichung.

«. . . Der Verfasser bietet also keine spezielle Ethik Augustins, noch viel weniger eine Gesamtdarstellung der Moraltheologie des berühmten Kirchenlehrers, sondern will bloß ‚die Grundgedanken Augustins in ihrem Zusammenhange und ihrer bis heute fortwirkenden Bedeutung‘ darlegen und ‚die Fragen der speziellen Moral, von einigen besonders umstrittenen oder aktuellen Punkten abgesehen, nur zur Illustration der Grundideen herangezogen haben‘ (Vorwort S. VII). Dieser Plan ist vorzüglich gelungen. Auch hat Mausbach die vielfachen Mißverständnisse und Irrtümer über Augustins Ethik, die namentlich in protestantischen Kreisen kursieren, trefflich beleuchtet.»

(Kölnische Volkszeitung 1909, Beil. Nr 38 [Anton Koch, Tübingen].)

«Zu einer der bedeutendsten Veröffentlichungen des vergangenen Jahres auf dem Grenzgebiete der Philosophie und Theologie gehört ohne Zweifel ‚Die Ethik des hl. Augustinus‘ von Mausbach. Der geschätzte Gelehrte hat eine umfassende Darstellung der Sittenlehre des genialsten Denkers auf dem Boden des Christentums gegeben; er hat Augustins Problemstellung und Lösung aus seiner gesamten Weltanschauung heraus zu begreifen gesucht; er hat den Zusammenhang und den Gegensatz zu der geistigen Atmosphäre beleuchtet, aus der Augustin herausgewachsen ist; er hat endlich den Kern jedes Problems, das zur Sprache kam, klar herausgeschält und durch seine Stellungnahme den Weg zur richtigen Auffassung zu ebnen gesucht.

«All diese Vorzüge gestalten das Werk zu einer überaus reichhaltigen, anregenden und fruchtbaren Lektüre, aus der der Philosoph wie der Theologe den allergrößten Nutzen schöpfen wird. . . .» (Literar. Handweiser, Münster 1910, Nr 5.)

«Mit vollem Rechte kann Verfasser sagen, daß die Augustinusliteratur insofern eine Lücke aufweise, als die Ethik des großen Kirchenlehrers noch keine einheitliche Darstellung gefunden habe, welche ‚der Fülle herrlicher positiver Gedanken genugtäte, die den Kern seiner Ethik bilden und sie zu einer der glänzendsten Erscheinungen in der Geschichte der Sittenlehre machen‘. Wenn er diese Lücke zu schließen unternimmt, so ist ihm dies in vorzüglichem Grade gelungen. In der Durchführung seiner Aufgabe weiß er ebensowohl der augustinischen Eigenart, als den Interessen genugzutun, welche uns heute auf den Gegenstand hinweisen. . . .»

(Theolog. Revue, Münster 1909, Nr 12.)

«Der Verfasser des umfangreichen Werkes, der bekannte katholische Moraltheologe, bietet uns die erste ausführliche, wissenschaftliche Darstellung der Ethik Augustins. Er besitzt das zu dieser großen Aufgabe erforderliche Verständnis für die Persönlichkeit und den spekulativen Grundzug der Theologie des Kirchenvaters, dazu eine umfassende Beherrschung des gewaltigen Stoffes. . . . Jedenfalls verdient das überaus fleißige, allgemein verständlich geschriebene Werk begrüßt und nicht nur als wertvolle Stoffsammlung benützt, sondern auch studiert zu werden.»

(Zeitschrift für Kirchengeschichte, Gotha, 30. Band, 4. Heft.)

«. . . Schon um der Fülle der Zitate willen ist das Werk eine Fundgrube; aber auch die Darstellung selbst ist klar und interessant, die Polemik auch gegen protestantische Autoren, die viel berücksichtigt werden (Harnack, Scheel), ruhig und gemessen. . . .» (Theolog. Jahresbericht XXIX. Band, Leipzig 1910, S. 135/136.)


UNIVERSITY OF MICHIGAN
3 9015 01144 4612

